



JIM & ZAM

فصل المقال

فے تقریب ما بین الشریعت و الحکمت من الإقتصال

Pengadilan Akal

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Pengantar dan Pendahuluan Oleh
Dr. Muhammad 'Abid al-Jabiri

PENGADILAN AKAL

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Terjemah dan Analisis Kitab
Fashl al-Maqal fi Taqrir Ma Baina al-Syari'at wa al-Hikmah min al-Ittishal
Karya Ibnu Rusyd



JIM & ZAM

Paengadilan Akal: Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama
Terjemah dan Analisis Kitab
Fashl al-Maqal fi Taqir Ma Baina al-Syari'at wa al-Hikmah min al-Ittishal
@Karya Ibnu Rusyd

Pengantar dan Pendahuluan Oleh:
@Dr. Muhammad 'Abid Al-Jabiri

Alih Bahasa : Udin Juhrodin
Tata Letak : Udin Juhrodin
Desain Sampul : Jim-Zam

ISBN : -

Edisi Terbitan : Agustus 2025
Penerbit : Jim-Zam
Alamat : Komplek Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung
Kabupaten Sumedang
Provinsi Jawa Barat
Indonesia

Disedekahkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan



PENGANTAR PENERJEMAH

Ibnu Rusyd Di Panggung Pengadilan:
Membela Akal Budi Di Bawah Naungan Wahyu

Di hadapan kita kini terbentang sebuah risalah ringkas yang menipu, sebuah risalah yang bobot intelektual dan keberaniannya jauh melampaui jumlah halamannya yang sedikit. *Fashl al-Maqal fi Taqrir ma bayna al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal* (Risalah Penentu tentang Hubungan antara Syariat dan Filsafat) adalah sebuah mahakarya yang lahir dari rahim krisis, sebuah pledoi hukum sekaligus manifesto filosofis dari seorang titan intelektual yang sedang berada di panggung pengadilan: Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd (1126-1198 M). Membaca *Fashl al-Maqal* adalah menyaksikan seorang Qadhi al-Qudhat (Hakim Agung) Kordoba yang agung, seorang dokter pribadi khalifah, dan seorang komentator Aristoteles terbesar sepanjang sejarah, mengangkat penanya bukan untuk menulis risalah filsafat yang kering di menara gading, melainkan untuk menyusun sebuah *fatwa*—sebuah putusan hukum—yang akan menentukan nasib akal budi itu sendiri di dalam peradaban Islam.

Karya ini bukanlah sebuah latihan akademis yang tenang. Ia adalah respons langsung terhadap gelombang anti-rasionalisme yang melanda Andalusia pada masanya, sebuah gelombang yang pada akhirnya akan menenggelamkan sang filosof sendiri dalam tragedi pengasingan (*nakbah*) dan menyaksikan kitab-kitabnya dibakar di depan umum. Oleh karena itu, setiap kalimat dalam risalah ini berdenyut dengan urgensi, setiap argumennya dibangun dengan presisi seorang ahli hukum, dan setiap kesimpulannya dipertaruhkan dengan nasib peradaban. Ia adalah suara akal budi yang menolak untuk dibungkam, sebuah pembelaan yang gemanya melintasi delapan abad untuk sampai kepada kita hari ini, dengan relevansi yang semakin tajam dan mendesak.

Proyek penerjemahan ini lahir dari kesadaran akan urgensi tersebut. Menerjemahkan *Fashl al-Maqal* ke dalam bahasa Indonesia akademis bukanlah sekadar upaya alih bahasa, melainkan sebuah ikhtiar untuk menghadirkan kembali Ibnu Rusyd—seorang pemikir Muslim yang ironisnya lebih banyak membentuk sejarah pemikiran di Barat daripada di dunianya sendiri—ke dalam diskursus intelektual kita. Namun, pertanyaan yang paling mendasar harus dijawab terlebih dahulu: dari sekian banyak edisi (*tahqiq*) dan tafsir atas karya ini, mengapa kami secara khusus memilih untuk menerjemahkan edisi yang ditahkik dan diberi pengantar oleh pemikir Maroko kenamaan, Dr. Muhammad Abid al-Jabiri?

Jawaban atas pertanyaan inilah yang menjadi jantung dari kata pengantar ini. Sebab, membaca Ibnu Rusyd melalui kacamata al-Jabiri bukan sekadar membaca teks klasik; ia adalah sebuah perjalanan untuk menemukan kembali Ibnu Rusyd yang otentik, membebaskannya dari kerangka-kerangka tafsir yang keliru, dan menempatkannya kembali dalam konteks sejarah, politik, dan epistemologisnya yang sesungguhnya. Edisi al-Jabiri bukanlah sekadar verifikasi filologis atas manuskrip, melainkan sebuah *qira'ah naqdiyyah* (pembacaan kritis) yang merevolusi cara kita memahami sang filosof Kordoba dan signifikansi karyanya bagi masa lalu dan masa kini.

Oleh karena itu, kata pengantar ini akan kita bagi menjadi tiga bagian utama. **Pertama**, kita akan menyelami jantung argumen Ibnu Rusyd sendiri dalam *Fashl al-Maqal*, untuk memahami mengapa risalah ini begitu memukau dan fundamental. **Kedua**, kita akan mengelaborasi mengapa kerangka analisis yang ditawarkan oleh Muhammad Abid al-Jabiri memberikan lensa yang paling jernih dan kuat untuk memahami kejeniusan dan orisinalitas proyek Rusydian. **Ketiga**, kita akan menarik benang merah dari perdebatan delapan abad silam ini ke panggung dunia kontemporer, untuk menunjukkan mengapa suara Ibnu Rusyd, yang diperjelas oleh al-Jabiri, adalah suara yang sangat kita butuhkan hari ini.

1. Jantung Argumen Rusydian: Filsafat sebagai Kewajiban Syar'i

Hal pertama yang mengejutkan pembaca modern saat bertemu *Fashl al-Maqal* adalah kerangka argumennya. Ibnu Rusyd tidak membela filsafat dengan argumen-argumen filosofis yang rumit dan abstrak. Sebaliknya, ia mengenakan jubah kebesarannya sebagai seorang *faqih* (ahli hukum Islam) dan *ushuli* (ahli teori hukum Islam). Pertanyaan yang ia ajukan di paragraf pembuka bukanlah “Apakah filsafat itu benar?” melainkan “Apa hukum syariat (*hukm al-syar'*) mengenai filsafat?”. Ia meminjam terminologi fikih untuk mengklasifikasikan status filsafat: apakah ia *mubah* (boleh), *mahzhur* (terlarang), atau *ma'mur bihi* (diperintahkan)—dan jika diperintahkan, apakah ia sebatas *mandub* (anjuran) atau telah mencapai tingkat *wajib* (kewajiban)?

Ini adalah sebuah langkah strategis yang jenius. Dengan membingkai perdebatan dalam terminologi hukum Islam, Ibnu Rusyd memaksa lawan-lawannya—yang sebagian besar adalah para fukaha literalis dan teolog Asy'ariyah—untuk bertarung di gelanggang mereka sendiri, dengan menggunakan senjata mereka sendiri: Al-Qur'an, hadis, dan *qiyas* (analogi hukum). Ia tidak sedang meminta izin dari luar, melainkan menegaskan hak dari dalam.

Argumen utamanya dapat diringkas sebagai berikut:

1. Syariat Memerintahkan Penggunaan Akal: Al-Qur'an, dalam banyak sekali ayatnya, memerintahkan manusia untuk melakukan *i'tibar* (mengambil pelajaran, merenung) dan *nazhar* (menalar, mengamati) terhadap alam semesta. Ayat-ayat seperti “Maka ambillah pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan!” (QS. Al-Hasyr: 2) adalah perintah eksplisit.
2. Filsafat adalah Bentuk Penalaran Tertinggi: Tindakan berfilsafat, menurut Ibnu Rusyd, tidak lain adalah “menalar wujud-wujud dan merenungkannya dari sisi signifikansinya yang menunjuk kepada Sang Pencipta.” Jika syariat memerintahkan penalaran, maka wajib bagi kita untuk menggunakan bentuk penalaran yang paling

sempurna dan paling sahih. Bentuk penalaran tertinggi ini, dalam terminologi logika Aristotelian, adalah demonstrasi (*burhan*). Maka, berfilsafat dengan metode demonstratif adalah puncak dari pelaksanaan perintah syariat.

3. Logika adalah Alat yang Niscaya: Untuk dapat melakukan penalaran demonstratif yang sahih, seseorang harus terlebih dahulu menguasai alatnya, yaitu logika (*manthiq*). Mempelajari logika, termasuk dari karya-karya kaum non-Muslim terdahulu (seperti Aristoteles), adalah sama wajibnya seperti seorang tukang kayu wajib mempelajari cara menggunakan gergaji, tanpa peduli siapa yang menciptakan gergaji tersebut. Melarang logika dengan alasan ia berasal dari “kaum kuno” adalah sebuah kebodohan yang fatal.

Dengan tiga langkah sederhana ini, Ibnu Rusyd membalikkan seluruh argumen lawan-lawannya. Berfilsafat bukan lagi sebuah bid'ah yang tercela, melainkan sebuah kewajiban agama bagi mereka yang memiliki kapasitas intelektual untuk melakukannya. Melarangnya bukan lagi sebuah tindakan menjaga kemurnian akidah, melainkan sebuah dosa yang “menghalangi manusia dari pintu yang darinya syariat mengajak manusia untuk mengenal Allah.”

Namun, kejeniusan Ibnu Rusyd tidak berhenti di situ. Ia sadar bahwa argumen ini akan memunculkan pertanyaan lanjutan: bagaimana jika kesimpulan dari penalaran demonstratif (*al-haq*) bertentangan dengan makna lahiriah teks suci (*al-haq*)? Di sinilah ia merumuskan prinsip emasnya yang termasyhur: **“Kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran, melainkan selaras dan saling bersaksi atasnya.”**

Prinsip ini sering disalahpahami sebagai teori “kebenaran ganda” (*double truth*), seolah-olah ada satu kebenaran untuk filsafat dan satu lagi untuk agama. Ini adalah karikatur atas pemikiran Ibnu Rusyd. Apa yang ia maksud adalah bahwa hanya ada satu kebenaran, namun ia dapat diakses melalui dua jalan: jalan wahyu (*syar'*) dan jalan akal (*burhan*). Karena sumber keduanya adalah satu, yaitu Tuhan, maka keduanya tidak mungkin saling bertentangan secara hakiki. Jika tampak ada pertentangan, itu berarti makna lahiriah (*zhahir*) dari teks wahyu harus dipahami secara metaforis melalui *takwil* (interpretasi alegoris), sebuah praktik yang sudah lazim dalam fikih dan kalam.

Di titik inilah Ibnu Rusyd memperkenalkan kerangka sosiologis-epistemologisnya yang sangat berpengaruh. Ia memahami bahwa tidak semua manusia memiliki kapasitas yang sama untuk memahami kebenaran. Berdasarkan metode pembenaran (*turuq al-tashdiq*) yang diwarisi dari tradisi Aristotelian, ia membagi manusia menjadi tiga golongan:

1. Kaum Demonstratif (Ahl al-Burhan): Minoritas elite para filosof yang mampu memahami kebenaran melalui argumen-argumen demonstratif yang meyakinkan. Bagi mereka, takwil adalah sebuah kewajiban jika teks lahiriah bertentangan dengan kesimpulan akal.
2. Kaum Dialektis (Ahl al-Jadal): Para teolog (*mutakallimun*) yang menggunakan argumen-argumen dialektis yang bersifat kemungkinan, bukan kepastian. Argumen mereka bertujuan untuk mengalahkan lawan, bukan mencapai kebenaran hakiki.
3. Kaum Retoris (Ahl al-Khithabah): Mayoritas massa atau kaum publik (*jumhur*) yang pemahamannya hanya dapat dijangkau melalui argumen-argumen retorik dan imajinatif yang menyentuh emosi. Bagi mereka, takwil adalah terlarang dan berbahaya. Mereka wajib memahami teks-teks suci secara literal.

Pemisahan ini bukanlah sebuah elitisme yang arogan, melainkan sebuah teori komunikasi yang didasarkan pada prinsip tanggung jawab intelektual dan sosial. Bagi Ibnu Rusyd, bencana terbesar yang menimpa umat Islam adalah ketika para teolog dialektis (seperti al-Ghazali, menurutnya) menyingkapkan takwil-takwil mereka kepada kaum publik. Tindakan ini tidak mencerahkan, tetapi justru membingungkan, menciptakan keraguan, memicu konflik sektarian (*firqah-firqah*), dan pada akhirnya “merobek-robek syariat dan memecah belah umat.” Risalah ini, pada intinya, adalah sebuah seruan keras untuk menjaga tatanan sosial dengan menghormati keragaman kapasitas intelektual manusia, dan sebuah kecaman terhadap instrumentalisasi agama untuk tujuan-tujuan politik sektarian melalui praktik takwil yang serampangan.

2. Lensa Kritis Al-Jabiri: Membebaskan Ibnu Rusyd dari Bayang-bayang Masyriq

Jika argumen *Fashl al-Maqal* begitu kuat dan jernih, mengapa kita memerlukan lensa al-Jabiri? Jawabannya terletak pada bagaimana sejarah pemikiran Islam ditulis dan dipahami selama berabad-abad. Secara tradisional, Ibnu Rusyd sering kali dilihat hanya sebagai mata rantai terakhir dalam tradisi filsafat Islam di Timur (Masyriq), seorang komentator Aristoteles yang mencoba melakukan hal yang sama seperti para pendahulunya: merekonsiliasikan (*taufiq*) antara filsafat Yunani dan ajaran Islam. Dalam narasi ini, ia ditempatkan dalam satu garis lurus dengan al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina, dengan perbedaan yang hanya bersifat gradual. Al-Ghazali datang meruntuhkan bangunan mereka dengan *Tahafut al-Falasifah*, lalu Ibnu Rusyd datang membalasnya dengan *Tahafut al-Tahafut*.

Muhammad Abid al-Jabiri, dalam pengantarnya yang brilian—yang ringkasannya telah kami terjemahkan—meruntuhkan narasi simplistik ini. Ia mengajukan sebuah tesis yang mengubah paradigma: proyek intelektual Ibnu Rusyd secara fundamental berbeda dan bahkan bertentangan dengan proyek para filosof Masyriq. Perbedaan ini bukan sekadar soal gaya atau detail, melainkan soal fondasi epistemologis dan tujuan peradaban.

Menurut al-Jabiri, sejarah filsafat dalam Islam harus dibaca melalui pemisahan geografis-intelektual antara Masyriq (Timur: Baghdad, Damaskus, dll.) dan Maghrib (Barat: Andalusia dan Afrika Utara).

- Di Masyriq, filsafat lahir dan berkembang dalam sebuah arena yang didominasi oleh ilmu kalam, mistisisme Hermetik, dan intrik politik sektarian (terutama antara Sunni, Syi'ah, dan Mu'tazilah). Akibatnya, preokupasi utama para filosof Masyriq seperti al-Farabi dan Ibn Sina adalah *taufiq* (rekonsiliasi atau sinkretisme). Mereka berusaha menciptakan sebuah sistem metafisika besar yang dapat meleburkan ajaran Islam, Neoplatonisme, dan Aristotelianisme ke dalam satu sintesis yang harmonis. Dalam upaya ini, batas-batas sering kali menjadi kabur: wahyu diinterpretasikan sebagai emanasi dari Akal Aktif, politik diidealkan dalam cetakan *Republik Platon*, dan sains sering kali diinstrumentalisasi untuk tujuan-tujuan metafisika. Proyek mereka adalah proyek “meleburkan agama ke dalam filsafat, dan filsafat ke dalam agama.”
- Di Maghrib dan Andalusia, situasinya sangat berbeda. Karena relatif terisolasi dari konflik-konflik sektarian yang tajam di Masyriq, filsafat di sana tidak lahir dari rahim ilmu kalam, melainkan dari tradisi ilmu-ilmu eksakta: matematika, logika,

dan kedokteran. Para pemikir seperti Ibn Bajjah, Ibn Thufail, dan puncaknya Ibnu Rusyd, tidak memiliki preokupasi untuk melakukan *taufiq*. Sebaliknya, proyek mereka adalah pemisahan metodologis (*fashl*) dan penegakan rasionalisme demonstratif (*burhaniyyah*).

Inilah kunci untuk memahami mengapa edisi al-Jabiri begitu penting. Ia menunjukkan bahwa Ibnu Rusyd bukanlah seorang “perekonsiliasi” (*muwaffiq*). Ia adalah seorang “pemisah” (*fashil*) yang menetapkan batas-batas yang tegas. Ia tidak mencoba meleburkan agama dan filsafat, melainkan memberikan keduanya otonomi di dalam ranahnya masing-masing, dengan metodologi yang berbeda, namun menuju tujuan yang sama, yaitu Kebenaran.

Bagi Ibnu Rusyd, seperti yang digarishawahi oleh al-Jabiri, Syariat dan Hikmah (filsafat) adalah “dua saudara perempuan sepersusuan.” Mereka menyusu dari sumber yang sama (Kebenaran Ilahi), tetapi mereka memiliki fungsi dan cara kerja yang berbeda. Syariat berbicara kepada seluruh umat manusia melalui bahasa retorik dan simbolis untuk menanamkan kebajikan praktis. Filsafat berbicara kepada segelintir elite melalui bahasa demonstratif untuk mencapai pengetahuan teoretis yang pasti. Tidak ada hierarki di antara keduanya dalam arti yang satu lebih superior dari yang lain; yang ada adalah pembagian kerja yang fungsional demi terciptanya masyarakat yang adil dan tercerahkan.

Dengan demikian, al-Jabiri membebaskan Ibnu Rusyd dari tuduhan sebagai seorang eklektis Neoplatonis seperti para pendahulunya di Masyriq. Ia menempatkan Ibnu Rusyd sebagai seorang rasionalis Aristotelian yang murni, yang misinya adalah membersihkan filsafat dari anasir-anasir mistik dan politis yang mengotorinya, dan pada saat yang sama, membersihkan agama dari takwil-takwil serampangan para teolog yang telah menjadikannya alat pemecah belah.

Memilih edisi al-Jabiri, oleh karena itu, adalah sebuah pilihan sadar. Ini adalah upaya untuk menyajikan kepada pembaca Indonesia bukan hanya teks *Fashl al-Maqal*, tetapi juga kerangka interpretasi yang paling kuat dan transformatif yang pernah ditawarkan untuknya. Kerangka ini memungkinkan kita untuk melihat *Fashl al-Maqal* bukan sebagai akhir dari sebuah tradisi yang gagal, melainkan sebagai puncak dari sebuah proyek pencerahan rasional yang otentik, yang sayangnya dipadamkan terlalu dini oleh kekuatan-kekuatan politik dan sosial pada masanya.

3. Suara Ibnu Rusyd untuk Zaman Kita: Relevansi yang Tak Terbantahkan

Jika perdebatan ini tampak begitu spesifik dengan konteks abad ke-12, mengapa kita harus bersusah payah membacanya hari ini? Justru karena konteksnya telah berubah, namun struktur masalahnya tetap sama secara menakutkan, suara Ibnu Rusyd menjadi relevan, bahkan profetik.

Pertama, Ibnu Rusyd adalah penawar bagi racun takfir dan ekstremisme religius. Di zaman di mana klaim atas monopoli kebenaran begitu mudah dilontarkan, di mana label “kafir,” “sesat,” dan “bid’ah” diobral dengan murah di mimbar-mimbar dan media sosial, *Fashl al-Maqal* adalah sebuah pengingat yang kuat tentang bahaya dari arogansi intelektual. Ibnu Rusyd mengajarkan kita bahwa perbedaan interpretasi, bahkan dalam masalah-masalah teologis yang paling rumit, bukanlah alasan untuk saling mengafirkan. Ia menegaskan bahwa seorang ilmuwan yang berijtihad dengan

tulus, bahkan jika ia keliru, tetap akan mendapatkan pahala dan dimaafkan. Ini adalah sebuah etika perbedaan pendapat (*adab al-ikhtilaf*) yang berakar pada kerendahan hati intelektual dan penghargaan terhadap kompleksitas kebenaran. Di dunia yang terkoyak oleh sektarianisme, seruan Ibnu Rusyd untuk memisahkan domain demonstratif yang bersifat elitis dari domain publik yang memerlukan persatuan adalah sebuah peta jalan menuju kohesi sosial.

Kedua, Ibnu Rusyd adalah kampiun kebebasan intelektual yang berlandaskan iman. Di tengah perdebatan yang sering kali biner antara sekularisme yang menolak peran agama dalam ruang publik dan fundamentalisme yang menolak peran akal dalam memahami agama, Ibnu Rusyd menawarkan jalan ketiga yang elegan. Ia tidak melihat adanya pertentangan inheren antara akal dan wahyu. Baginya, akal adalah anugerah Tuhan yang paling mulia, dan menggunakannya untuk memahami ciptaan-Nya adalah bentuk ibadah tertinggi. *Fashl al-Maqal* adalah sebuah piagam bagi “hak untuk berfilsafat” yang diberikan bukan oleh negara atau institusi sekuler, melainkan oleh syariat itu sendiri. Ini adalah argumen yang sangat kuat bagi para pemikir Muslim hari ini yang ingin terlibat dengan ilmu pengetahuan dan pemikiran modern tanpa harus merasakan keterasingan dari warisan iman mereka.

Ketiga, Ibnu Rusyd mengajarkan tanggung jawab intelektual dalam berkomunikasi. Peringatannya yang keras tentang bahaya “menyingkapkan takwil kepada yang bukan ahlinya” adalah sebuah pelajaran abadi tentang etika komunikasi. Di era informasi yang berlebihan, di mana ide-ide yang kompleks sering kali direduksi menjadi slogan-slogan dangkal atau *clickbait* yang provokatif, pesan Ibnu Rusyd menjadi sangat relevan. Ia mengingatkan para cendekiawan, ulama, dan siapa pun yang memiliki platform publik, akan tanggung jawab besar yang mereka emban. Menyampaikan gagasan yang salah kepada audiens yang salah tidak hanya akan gagal mencerahkan, tetapi juga berpotensi merusak tatanan sosial, menyebarkan kebingungan, dan memicu konflik.

Keempat, proyek Rusydian yang dibingkai oleh al-Jabiri menawarkan model untuk kebangkitan intelektual. Al-Jabiri melihat dalam rasionalisme kritis Ibnu Rusyd sebuah “momen yang hilang” dalam sejarah pemikiran Arab-Islam, sebuah potensi pencerahan yang tidak sempat berkembang. Dengan menerjemahkan dan mempelajari karya ini melalui lensa al-Jabiri, kita tidak hanya melakukan studi historis. Kita berpartisipasi dalam sebuah proyek kontemporer untuk merekonstruksi nalar Arab-Islam, untuk mencari jalan keluar dari krisis pemikiran yang melanda dunia Muslim, dengan kembali menggali fondasi rasionalitas yang pernah diletakkan oleh salah satu putra terbaiknya.

Membawa *Fashl al-Maqal* edisi al-Jabiri ke hadapan pembaca Indonesia adalah sebuah undangan. Undangan untuk berdialog dengan salah satu pemikir terbesar dalam sejarah manusia. Undangan untuk merenungkan kembali hubungan yang sering kali tegang antara iman dan akal, antara teks suci dan realitas ilmiah, antara kaum elite dan masyarakat umum. Undangan untuk belajar dari sejarah, dari kemenangan gemilang akal budi dan dari tragedi pahit pembungkamannya.

Semoga terjemahan ini dapat menjadi percikan kecil yang turut menyalakan kembali api rasionalitas, toleransi, dan keberanian intelektual yang pernah diwariskan oleh sang Qadhi dari Kordoba. Karena pada akhirnya, seperti yang ia sendiri yakini, kebenaran tidak akan pernah bertentangan dengan kebenaran. Tugas kita hanyalah

terus mencarinya, dengan segenap kerendahan hati dan ketulusan akal budi yang kita miliki.

Selamat membaca.

Sumedang, Agustus 2025
Penerjemah



DAFTAR ISI

Pengantar Penerjemah —v
Daftar Isi —xiii

Prakata —1
Pengantar Umum: Sejarah Hubungan antara Agama dan Filsafat dalam Islam —3
Fatwa yang Meruntuhkan dan Membangun —5
Filsafat dalam Islam di antara Politik dan Ideologi —7
1. Di Masyriq: Negara dan Filsafat —7
2. Di Andalusia dan Maghrib: Fikih dan Keterasingan Filsafat —15
3. Filsafat di Masyriq: Kegagalan Upaya Rekonsiliasi (*Taufiq*) —20
4. Filsafat di Andalusia dan Maghrib: Absennya Preokupasi Rekonsiliasi (*Taufiq*) —30
Kesimpulan: Apa yang Membedakan Ibnu Rusyd? —34

PENGANTAR ANALITIS —37

Seputar Teks —37
1. Bagian-Bagian Kitab —39
2. Dua Catatan Penting —40
3. Luapan Makna —43
Bagian Pertama: Diskursus Antara Syariat Dan Hikmah —44
1. Kewajiban Memeriksa Wujud-Wujud (*al-Mawjudat*) dan Kewajiban Mempelajari Logika (*Manthiq*) —44
2. Keharusan untuk Merujuk pada Kitab-kitab Klasik (*al-Qudama'*) —44
3. “Barangsiapa Bukan Ahli Geometri, Janganlah Masuk ke Tempat Kami” —46
4. Urgensi “Keadilan Syar’i serta Keutamaan Ilmiah dan Moral” —46
Bagian Kedua: Hukum-Hukum Takwil —47
1. Takwil adalah Objek Ijtihad, Bukan Objek Ijmak —47
2. Tindakan *Takfir* al-Ghazali terhadap Para Filosof adalah Keputusan yang Tidak Dapat Dibenarkan —48
a. Ilmu Ilahi Tidak Dapat Dianalogikan dengan Ilmu Manusiawi —48
b. Mazhab-Mazhab Pemikiran Tidaklah Saling Berjauhan hingga Saling Mengafirkan —48
c. Eskatologi (*al-Ma’ad*) sebagai Eksistensi dan sebagai Kondisi —51

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

3. Al-Ghazali Tidak Memiliki “Keutamaan Ilmiah dan Moral” —52

Bagian Ketiga: Metode-Metode Pembenaran (*Tashdiq*) Dan Golongan Manusia —54

1. Metode Retoris (*Khithabi*) adalah Metode yang Paling Dominan dalam Syariat —54

2. Jenis-Jenis Ujaran Retoris dalam Syariat —55

3. Tiga Golongan Manusia dalam Menyikapi Takwil —55

4. Penyingkapan Takwil dan Munculnya *Firqah-firqah* yang Memecah Belah Umat —56

Kesimpulan: Agama dan Masyarakat —56

FASHL AL-MAQAL —59

Pengantar Pentahkik —61

NASKAH KITAB —65

ANALISIS NASKAH —97

LAMPIRAN —127

Risalah tentang Ilmu Ilahi —129

INDEKS TEMATIK —133



PRAKATA

Pada tahun 1998, genap delapan abad telah berlalu sejak wafatnya filosof dari Kordoba, Abu al-Walid Ibn Rusyd al-Hafid (520 H/1126 M – 595 H/1198 M). Dalam rangka memperingati momentum ini, dan sebagai sumbangsih untuk menghidupkan kembali serta menyebarkan pemikiran filosof besar Arab ini—yang telah memainkan peran terbesar dalam Renaisans Eropa pertama pada abad kedua belas dan ketiga belas, dan yang kehadirannya tetap kuat dalam pemikiran Eropa hingga abad kedelapan belas—kami berinisiatif untuk menerbitkan edisi baru yang ditahkik dan mudah diakses (*muyassarah*) untuk karya-karya “orisinal”-nya, yakni karya-karya yang ia tulis secara mandiri, bukan berupa ringkasan (*talkhish*) ataupun komentar (*syarh*).

Secara khusus, ini menyangkut karya-karya berikut: *Fashl al-Maqal fi Taqir ma bayna al-Syari‘ah wa al-Hikmah min al-Ittishal*, *al-Kasyf ‘an Manahij al-Adillah fi ‘Aqa'id al-Millah*, *Tahafut al-Tahafut*, *al-Kulliyyat fi al-Thibb*, serta kitabnya *Jawami‘ Siyasah Aflathun* yang naskah aslinya dalam bahasa Arab telah hilang dan hanya tersisa dalam terjemahan bahasa Ibrani, yang kami terjemahkan kembali ke dalam bahasa Arab untuk pertama kalinya dalam kerangka proyek ini. Kami juga berniat untuk menyiapkan edisi yang ditahkik secara ilmiah, disertai dengan anotasi dan penjelasan, untuk kitabnya yang tiada tanding dalam bidang fikih komparatif (atas empat mazhab): *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*.

Mengapa Perlu Edisi Lain untuk Kitab-kitab Ini?

Memang telah ada berbagai edisi untuk karya-karya ini, sebagian dikerjakan oleh para orientalis—yang merupakan para perintis—dan sebagian lainnya oleh para peneliti Arab. Akan tetapi, seluruh edisi tersebut mengalami apa yang bisa kita sebut sebagai “krisis pemahaman” (*azmat al-fahm*), dan ini terjadi pada dua level: level ungkapan (*ibarah*) dan level intensi penulis (*qashd al-mu‘allif*).

Pada level pertama, semua edisi yang beredar, meskipun dalam tingkatan yang berbeda-beda, mengalami ketiadaan ketelitian dalam penempatan tanda baca—seperti koma, titik, baris baru, dan lain-lain—hingga pada taraf merusak satu kalimat utuh atau menggabungkan beberapa kalimat menjadi satu, dengan cara yang membuatnya sulit—bahkan mustahil—untuk menyarikan makna dari sebuah ungkapan.

Adapun pada level kedua, semua pihak terbawa oleh klaim bahwa Ibnu Rusyd

“merekonsiliasikan antara agama dan filsafat” dalam karya-karya ini. Padahal, intensi Ibnu Rusyd adalah sesuatu yang lain. Ia memang menegaskan adanya keselarasan (*tawafuq*) dan ketiadaan pertentangan (*‘adam ta’arudh*) antara Syariat Islam dan filsafat—dan ini berbeda dengan rekonsiliasi (*taufiq*)—tetapi ia menekankan sebuah persoalan fundamental baginya, yaitu bahwa pertentangan justru terjadi antara diskursus demonstratif (*burhani*) yang dianut filsafat, dengan diskursus dialektis-sofistik (*jadali-sufastha’i*) yang dianut oleh kelompok-kelompok kalam. Tujuan kelompok-kelompok kalam ini bukanlah membangun kebenaran, melainkan memengaruhi lawan dan meruntuhkan pandangan serta keyakinannya. Hal inilah yang menyebabkan terpecahnya kesatuan umat (*ummah*) dan komunitas beragama (*millah*), serta merugikan Syariat dan Hikmah (filsafat).

Oleh karena itu, isu fundamental yang diajukan oleh Ibnu Rusyd dalam *Fashl al-Maqal*, *al-Kasyf ‘an Manahij al-Adillah*, dan *Tahafut al-Tahafut*, dalam bahasa kita sekarang, adalah: isu hubungan antara agama dan masyarakat sebagaimana isu tersebut mengemuka dalam sejarah Arab-Islam hingga masanya. Inilah yang akan menjadi jelas bagi pembaca seiring dengan berjalannya proyek ini.

Sebuah tim yang terdiri dari rekan-rekan peneliti Maroko telah menangani proses tahkik naskah serta membandingkan manuskrip dan edisi-edisi yang tersedia. Mereka telah menjalankan tugasnya dengan sebaik-baiknya, berbekal keahlian, keseriusan, dan komitmen pada amanah ilmiah. Nama-nama mereka akan dicantumkan bersama pengantar tahkik yang mereka selesaikan, masing-masing sesuai dengan spesialisasi dan bidang kerjanya.

Adapun proses pembagian naskah yang telah ditahkik ke dalam paragraf-paragraf, melengkapinya dengan perangkat baca modern seperti koma, titik, harakat, dan lainnya, serta pemilihan struktur teks secara keseluruhan maupun per bagian, dan memperkayanya dengan penjelasan dan anotasi yang menempatkan ungkapan Rusydian dalam konteks berpikir penulisnya saat ia menulis—maka aspek-aspek tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab kami pribadi. Hal yang sama juga berlaku untuk Pengantar Umum dan Pengantar Analitis yang mengawali setiap karya Rusydian ini, yang bertujuan menempatkan isi umum, problematika, dan persoalan-persoalannya dalam konteks sejarah pemikiran Arab-Islam.

Adapun tentang filosof kita, Ibnu Rusyd sendiri—biografinya, karya-karyanya, pemikirannya, pengaruhnya dalam pemikiran Eropa, kehadirannya dalam pemikiran Arab-Islam, dan lain-lain—maka hal itu akan kami khususkan dalam sebuah buku tersendiri yang akan menjadi puncak dari proyek ini.

Harus diakui bahwa seluruh keutamaan ini kembali kepada *Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah* (Pusat Studi Persatuan Arab) di Beirut dan Direktur Jenderalnya, Dr. Khairuddin Hassib, yang menyambut baik proyek ini, mendorong, mengayomi, dan mengawalinya dengan ketekunan yang telah kita kenal darinya untuk memastikan kesempurnaan hasil dan ketepatan waktu dalam pelaksanaannya.

Semoga melalui karya ini, kami telah turut berkontribusi dalam upaya menghadirkan kembali Ibnu Rusyd ke dalam kebudayaan Arab-Islam kontemporer kita. Dan hanya kepada Allah-lah taufik bersumber.

Casablanca, 1 November 1997
Muhammad Abid al-Jabiri

PENGANTAR UMUM



SEJARAH HUBUNGAN ANTARA AGAMA DAN FILSAFAT DALAM ISLAM

FATWA YANG MERUNTUHKAN DAN MEMBANGUN

Jika kita hendak meringkas dalam beberapa kata isi dari kitab yang ada di hadapan kita ini (*Fashl al-Maqal fi Taqrir ma bayna al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*), maka harus dikatakan bahwa ia adalah sebuah fatwa yang meruntuhkan (pendapat lama) dan membangun (pendapat baru) mengenai legitimasi filsafat, sebuah peletakan dasar bagi fikih takwil, dan di balik itu semua, sebuah pengajuan persoalan mengenai hubungan antara agama dan masyarakat.

Adapun pemberi fatwa ini adalah, sebagaimana tertera pada baris pertama kitab: al-Imam, al-Qadhi, al-'Allamah al-Auhad (sang Cendekiawan Tunggal), Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad... bin Rusyd.

Sementara itu, audiens pertama yang dituju oleh fatwa ini, tanpa ragu, adalah para fukaha (ahli fikih) dan mutakallimun (teolog), khususnya mereka yang melarang pengkajian terhadap kitab-kitab kaum klasik (*al-qudama'*)—yang di antaranya adalah kitab-kitab *Hikmah* (filsafat)—dan menghukumi kafir orang-orang yang menekuninya. Dalih mereka adalah bahwa para filosof telah “melanggar ijmak dengan melakukan takwil terhadap hal-hal dalam syariat yang dikatakan bahwa: ‘kaum Muslimin telah berijmak untuk memahaminya secara literal (*zhahir*)’.”^[1]

Dengan demikian, kita berhadapan dengan sebuah fatwa sanggahan dan banding (*isti'naf*), yang menentang fatwa primer yang telah diputuskan oleh para pendahulunya, yang berisi:

1. Larangan untuk mengkaji kitab-kitab kaum klasik—dan telah maklum bahwa di barisan terdepannya adalah kitab-kitab logika dan filsafat.
2. Pengafiran (*takfir*) terhadap para filosof Muslim karena, dalam pandangan pemberi fatwa tersebut, mereka telah “melanggar ijmak dalam persoalan takwil.”

Dua putusan inilah yang ditinjau ulang oleh Qadhi al-Qudhat (Hakim Agung) Kordoba, sang fakih Abu al-Walid Ibnu Rusyd sang Filosof. Hasil peninjauannya bermuara pada penerbitan fatwa lain yang membatalkan fatwa pertama dan menetapkan hal yang sebaliknya:

1. Bahwa mengkaji kitab-kitab kaum klasik adalah wajib menurut syariat, dan klaim

¹ Ungkapan-ungkapan yang diletakkan di antara dua tanda kutip adalah kutipan dari Ibnu Rusyd.

bahwa *Hikmah*—atau filsafat—bertentangan dengan syariat adalah klaim yang batil. Sebab, “kami, golongan Muslimin, mengetahui secara pasti bahwa penalaran demonstratif (*burhani*)—yang bersandar pada aksioma-aksioma rasional, data-data realitas, dan pengalaman—tidak akan membawa pada pertentangan dengan apa yang dibawa oleh syariat. Karena, kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran, melainkan selaras dan saling bersaksi atasnya.” Konsekuensinya, “*Hikmah* adalah sahabat karib *Syariat* dan saudara sepersuannya.”

2. Oleh karena itu, “kami menetapkan secara pasti bahwa segala kesimpulan yang dicapai melalui penalaran demonstratif (*burhani*)—yakni, penalaran filosofis—yang bertentangan dengan makna lahiriah (*zhahir*) syariat, maka makna lahiriah tersebut dapat menerima takwil berdasarkan kaidah takwil Arab—yang berbeda dari kaidah takwil Batini. Kaidah takwil Arab ini berprinsip pada pengalihan signifikansi suatu lafal dari makna hakiki ke makna majazi (*metaforis*), tanpa melanggar kebiasaan lisan Arab dalam menggunakan metafor (*tajawwuz*): seperti menamai sesuatu dengan hal yang menyerupainya, dengan sebabnya, dengan akibatnya, dengan hal yang menyertainya, atau hal-hal lain yang telah dirinci dalam definisi jenis-jenis ungkapan majazi.”
3. Adapun *takfir* dengan dalih pelanggaran ijmak dalam persoalan takwil adalah putusan yang batil. Sebab, ijmak tidak dapat ditetapkan secara meyakinkan (*yaqini*) dalam ranah teoretika (*al-nazhariyyat*)—yakni, ilmu-ilmu rasional dan persoalan akidah—sebagaimana ia dapat ditetapkan dalam ranah praktika (*al-'amaliyyat*)—yakni, persoalan fikih. Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, jika takwil adalah persoalan yang diterima dan tidak diragukan oleh seorang mukmin pun—bahkan keyakinannya akan bertambah dengan “memadukan antara yang rasional (*al-ma'qul*) dan yang tekstual (*al-manqul*)”—maka itu tidak berarti bahwa seluruh teks keagamaan harus ditakwil. “Karena alasan inilah kaum Muslimin berijmak bahwa tidak semua lafal syariat wajib dipahami secara literal, dan tidak pula semuanya harus dikeluarkan dari makna literalnya melalui takwil. Mereka hanya berselisih pendapat mengenai bagian mana yang boleh ditakwil dan mana yang tidak.”



Fatwa banding ini, sebagaimana semua fatwa dan putusan yudisial, bersandar pada pertimbangan-pertimbangan hukum (*heitsiyyat*) yang dipaparkan secara terperinci oleh sang fakih-filosof. Dalam paparannya, ia mengandalkan dalil rasional (*ma'qul*) dan tekstual (*manqul*) sekaligus, dengan mengerahkan wawasan fikih, kalam, dan filsafatnya yang luas, serta kapasitas dialektis dan demonstratifnya yang unggul. Kami akan berupaya menguraikannya dalam “Pengantar Analitis” yang menyusul setelah “Pengantar Umum” ini. Adapun di sini, dalam “Pengantar Umum” ini, kami akan mencoba menjelaskan kondisi dan situasi yang melatarbelakangi munculnya fatwa primer yang mengharamkan pengkajian kitab-kitab klasik dan mengafirkan para penggiat filsafat. Sebab, persoalan ini memiliki sejarah. Tanpa menghadirkan kembali tonggak-tonggak dan liku-liku sejarah ini, mustahil kita dapat memahami pertimbangan hukum dari putusan yang dikeluarkan Ibnu Rusyd, beserta motif dan tujuannya.



FILSAFAT DALAM ISLAM: ANTARA POLITIK DAN IDEOLOGI

Sejarah filsafat dalam peradaban Arab-Islam memiliki dua aspek: aspek politis-ideologis dan aspek intelektual-teoretis. Kebutuhan terhadap filsafat, sebagaimana kebutuhan untuk memerangnya dan mempersempit ruang gerak para ahlinya, senantiasa didikte oleh pertimbangan-pertimbangan politik, baik secara langsung maupun tidak langsung. Akan tetapi, karena filsafat termasuk dalam kategori “ilmu-ilmu kaum kuno” (*‘ulum al-awa’il*)—bahkan menjadi pilar dari ilmu-ilmu ini—dan karena kebudayaan Arab-Islam telah tumbuh dan berkembang secara terpisah—bahkan nyaris sepenuhnya independen—dari ilmu-ilmu tersebut, maka wajar jika para pelaku di medan kebudayaan Arab-Islam murni merasakan semacam perbedaan dan alteritas (*ghairiyyah*) terhadap ilmu-ilmu kaum kuno itu. Terlebih lagi, ilmu-ilmu tersebut ditransfer dalam bentuk jadi melalui penerjemahan, dengan membawa serta seluruh manifestasi perbedaan yang memisahkan satu kebudayaan dari yang lain: perbedaan pada level bahasa dan terminologi, metode pemaparan dan penjelasan, hingga perbedaan pada level konsepsi dan visi dunia.

Mari kita paparkan secara ringkas kedua aspek ini, politis dan intelektual, dalam sejarah filsafat di Islam. Kita akan mulai dengan aspek pertama, dengan berfokus pada sisi-sisi yang berhubungan langsung dengan topik yang sedang kita bahas: topik fatwa pengharaman pengkajian filsafat, dan fatwa tandingan dari Ibnu Rusyd.

Di Masyriq: Negara dan Filsafat

a. Pada Mulanya adalah Politik

Sumber-sumber Arab kuno menyebutkan bahwa Khalid bin Yazid bin Mu’awiyah bin Abi Sufyan (w. 85 H) adalah orang pertama yang menekuni ilmu-ilmu kuno, khususnya kimia, astrologi, dan kedokteran. Disebutkan bahwa ia membawanya ke Damaskus dari Aleksandria, tempat di mana kitab-kitab dan ilmu-ilmu Yunani telah berpindah dan menjadi pusat filsafat keagamaan Hermetik^[1] sejak abad kedua Masehi. Sebagian sumber menambahkan bahwa tujuan pangeran Dinasti Umayyah ini adalah untuk memperoleh dana—melalui kimia (yang pada masa itu bertujuan mengubah logam-logam hina seperti timah dan tembaga menjadi logam mulia: perak dan emas)—yang diperlukan untuk merebut kembali haknya atas kekhalifahan yang telah dirampas darinya (Dinasti Umayyah telah bersepakat dalam Konferensi Jabiyah, yang diadakan pada 64 H setelah wafatnya Yazid bin Mu’awiyah, untuk memindahkan kekhalifahan kepada Marwan bin al-Hakam, kemudian kepada Khalid bin Yazid—tokoh kita ini—setelahnya, lalu kepada ‘Amr bin Sa’id bin al-‘Ash. Namun, Marwan mengingkari kesepakatan itu, menyingkirkan Khalid bin Yazid, dan mengambil baiat untuk kedua putranya, ‘Abd al-Malik, yang kemudian disusul oleh ‘Abd al-‘Aziz).

¹ Dinisbatkan kepada Hermes Trismegistus (“Hermes yang Tiga Kali Agung”), nama yang diberikan oleh orang Yunani kepada salah satu dewa Mesir kuno, yaitu Dewa Thoth, dewa seni dan ilmu pengetahuan, dan juru tulis dewa utama mereka, Osiris. Sebagian penulis kuno menyamakannya dengan Nabi Idris. Filsafat keagamaan Hermetik adalah campuran dari keyakinan-keyakinan agama dan pandangan-pandangan filosofis, di mana ilmu-ilmu rahasia seperti kimia, astrologi, sihir, dll., menempati posisi sentral, di samping klaim kenabian dan *‘irfan* (gnosis). Lihat rincian lebih lanjut tentang topik ini dalam buku kami, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, Bab VIII, paragraf 4. Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, Beirut.

Jika riwayat ini benar, maka politik—yakni kebutuhan akan dana untuk merebut kembali hak kekhalifahan—adalah motif di balik penerjemahan pertama dalam Islam dari satu bahasa ke bahasa lain, seperti dikatakan oleh Ibn al-Nadim¹. Dan karena ilmu yang diterjemahkan, yaitu kimia, pada saat itu terkait dengan astrologi dan tergolong dalam kelompok ilmu-ilmu rahasia-magis, yang mengandung keyakinan-keyakinan yang bertentangan dengan akidah Islam—dari segi kepercayaannya pada pengaruh planet terhadap takdir manusia (astrologi) dan dengan demikian menisbatkan pengaruh kepada selain Allah—maka tak pelak lagi ilmu-ilmu ini memicu reaksi perlawanan dari para fukaha. Mereka tidak ragu-ragu untuk mengaitkan “ilmu-ilmu kaum kuno” secara keseluruhan dengan paganisme dan kemusyrikan, dan kemudian mengeluarkan fatwa pengharamannya.

Ada aspek politik lain yang sejak awal juga berkelindan dengan sejarah ilmu-ilmu kuno dalam Islam. Kali ini, ia berkaitan dengan instrumentalisasi ideologis yang terang-terangan terhadap unsur-unsur kebudayaan kuno dalam konflik yang dilancarkan terhadap Daulah Umayyah oleh kelompok yang dikenal dalam kitab-kitab *firaq* sebagai *al-Ghulat* (kaum ekstremis). Mereka adalah kelompok yang berlebih-lebihan (*ghuluw*) dalam memandang para imam Syi'ah yang menjadi panutan mereka, hingga mengangkatnya ke derajat kenabian dan bahkan ketuhanan. Sebagian dari mereka bahkan mengangkat diri mereka sendiri ke derajat yang sama.

Kaum *Ghulat* ini menginstrumentalisasi serpihan-serpihan filsafat keagamaan Hermetik—yang memiliki presensi di Kufah dan yang sepenuhnya bertentangan dengan akidah tauhid sebagaimana ditetapkan Al-Qur'an. Ia adalah filsafat keagamaan yang meyakini adanya “mediator” (*wasā'ith*), yaitu akal-akal samawi yang menjadi perantara antara Tuhan dan alam semesta, dan yang menjadikan planet serta bintang sebagai wahana mereka. Dari sinilah para penganut agama ini (yang dikenal sebagai kaum Sabian, khususnya Sabian Harran) membuat kuil-kuil dan berhala-berhala sebagai perantara yang “mendekatkan” mereka kepada kekuatan-kekuatan luhur dan memungkinkan mereka memperoleh rahasia-rahasia darinya. Secara umum, filsafat keagamaan Hermetik pada dasarnya dibangun di atas kepercayaan pada rahasia-rahasia yang memberikan kekuatan super-manusiawi kepada individu-individu tertentu, yang memungkinkan mereka terhubung dengan alam luhur dan melakukan hal-hal luar biasa, yang pada gilirannya mengukuhkan kepemimpinan spiritual dan mempermudah mobilisasi massa.

Kaum *Ghulat* ini, dengan demikian, memanfaatkan filsafat keagamaan Hermetik-magis ini untuk merekrut mereka yang tidak puas dengan pemerintahan Umayyah di belakang para imam Syi'ah. Mereka mengandalkan takwil Batini terhadap banyak ayat Al-Qur'an, sebuah takwil yang sepenuhnya mengeluarkan ayat-ayat tersebut dari konteks literal, historis, dan *asbab al-nuzul*-nya, lalu membelokkan maknanya untuk melayani tujuan-tujuan politik mereka. Maka, wajar jika mereka memancing kemarahan para fukaha, di samping murka para penguasa Umayyah yang memburu dan berhasil mengeksekusi banyak dari mereka.

Hal itu terjadi pada dekade-dekade terakhir era Umayyah. Ketika revolusi Abbasiyah menang dan Dinasti Abbasiyah berkhianat terhadap kelompok Syi'ah Alawiyyin yang menjadi kontributor utamanya, kelompok ini beralih menjadi oposisi bersenjata pada awalnya, lalu kemudian memilih strategi oposisi kultural.

¹ Ibn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, cetak ulang, Maktabah Khayyat, Beirut, t.t.

Kader-kader intelektual pendukung para imam Syi'ah pun aktif memanfaatkan warisan ilmiah dan filosofis Hermetik dalam propaganda politik mereka. Mereka bekerja untuk mendirikan organisasi-organisasi Batini yang solid, sehingga Batiniyah menjadi gerakan rahasia yang menyebar di seluruh dunia Islam dari timur hingga barat, mengancam kekhalifahan Abbasiyah baik di wilayah pinggiran maupun di pusat.

Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, pada masa Umayyah terdapat pula oposisi politis-religius yang mengambil arah rasionalis-pencerahan, dan bekerja dari dalam sistem untuk mereformasi atau mengubahnya. Di antara mereka ada kelompok-kelompok *Murji'ah* yang tidak sependapat dengan *Khawarij* dalam mengafirkan pelaku dosa besar (terutama para penguasa Umayyah). Ada pula kelompok *Qadariyyah* yang menentang ideologi *Jabariyah* (determinisme) yang dikukuhkan oleh Umayyah untuk membenarkan tindakan-tindakan mereka; kaum *Qadariyyah* menyatakan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk menciptakan perbuatannya sendiri dan karenanya bertanggung jawab atasnya. Ini adalah sikap rasionalis yang menentang akidah *Jabariyah* yang digunakan Umayyah untuk melegitimasi tindakan mereka dengan menisbatkannya pada takdir dan ketetapan Tuhan. Sebagai penyeimbang dari kelompok-kelompok ini, ada *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang di barisannya terdapat para fukaha besar yang memilih mudarat yang lebih ringan: mereka lebih memilih pemerintahan Umayyah yang tidak adil daripada berlanjutnya fitnah dan pemberontakan, sehingga mereka mengambil jalan konservatif dalam agama maupun politik. Dengan demikian, muncullah dua arus pemikiran yang bekerja di dalam negara Umayyah: arus reformis-radikal yang berhaluan rasionalis, dipelopori oleh *Qadariyyah* yang kemudian akan disebut *Mu'tazilah*; dan arus konservatif yang cenderung pada taklid dan berkompromi dengan status quo, yaitu *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Ketika revolusi Abbasiyah meletus, di antara para aktivisnya terdapat tokoh-tokoh dari arus pertama, yang sejak awal revolusi dikenal sebagai "*Mu'tazilah*". Adapun kelompok konservatif dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, banyak dari mereka yang tetap loyal kepada Umayyah, terutama karena mereka ngeri melihat kekerasan ekstrem dan masif yang dilakukan oleh Abbasiyah di awal kekuasaan mereka terhadap sisa-sisa Umayyah dan para pendukungnya. Dengan demikian, era pertama Abbasiyah menyaksikan pertukaran posisi antara "partai pemerintah" dan "partai oposisi": kelompok rasionalis *Qadariyyah* (*Mu'tazilah*), yang kemarin menjadi oposisi, kini bersama negara dan membentuk elite intelektualnya yang menghadapi arus-arus oposisi (dari luar Islam) seperti Manikeisme dan lainnya. Sementara itu, para fukaha Sunni konservatif yang sebelumnya berdamai dengan Umayyah, berubah menjadi oposisi keagamaan yang mempraktikkan politik atas nama dan melalui agama.

Dengan demikian, ada dua jenis oposisi terhadap Daulah Abbasiyah: oposisi yang bekerja di luar negara dan menganggapnya sebagai perampas kekuasaan seperti pendahulunya, Daulah Umayyah. Oposisi ini adalah Syi'ah dan organisasi-organisasi Batini, yang memanfaatkan aspek gnostik, Batini, dan '*irfani*' dari "ilmu-ilmu kaum kuno". Oposisi lainnya bekerja di dalam negara, yang menganggap negara telah menyimpang dan melakukan bid'ah karena mengadopsi pandangan-pandangan *Mu'tazilah*. Oposisi ini dipimpin oleh mereka yang tetap menamakan

diri *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Mereka menggunakan hadis Nabi—yang semakin membengkak karena praktik *al-wadh'* (pemalsuan)^[1]—sebagai senjata, berpegang teguh pada makna literal teks-teks, dan lebih mengutamakan riwayat (*riwayah*) daripada penalaran (*dirayah*). Pelopornya adalah Ahmad bin Hanbal dan para pendukungnya pada awalnya, kemudian kaum Asy'ariyah pada tahap selanjutnya.

b. Logika Negara... dan Kebutuhan akan Logika

Kaum *Mu'tazilah* tidak mungkin mampu menghadapi filsafat keagamaan Batiniyah dengan logika *bayani* (demonstrasi retorik-linguistik) mereka. Meskipun mereka berhasil membungkam banyak penganut zindik dari pengikut Manikeisme dan menandingi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (ahli hadis dan riwayat), mereka tidak sanggup mengalahkan Gnosisme Batini. Terlebih lagi, Gnosisme ini menyerap nutrisi dari filsafat keagamaan Hermetik dan memanfaatkan filsafat serta sains Yunani untuk membangun sebuah visi dunia yang didasarkan pada penegakan analogi dan korespondensi antara manusia dan alam semesta, antara kerajaan bumi dan kerajaan langit, antara tatanan kosmos (bumi dan langitnya) dengan tatanan negara yang diimpikan oleh kaum Batini untuk dibangun. Melalui analogi dan korespondensi ini, jarak antara ketuhanan dan kemanusiaan menjadi menyempit di kalangan Batiniyah Isma'iliyah, hingga sampai pada taraf yang memungkinkan pengangkatan Imam ke maqam ketuhanan.

Oleh karena itu, kaum *Mu'tazilah* tidak mampu memasuki pertempuran ideologis dengan kelompok Batiniyah yang berfilsafat. Dunia *Mu'tazilah* adalah dunia *bayani*, sementara dunia Batiniyah adalah dunia '*irfani* (gnostik), dan jembatan di antara kedua dunia ini belum dibangun. Maka, dibutuhkan senjata lain yang mampu menghadapi Batiniyah dan filsafat keagamaannya. Tidak ada senjata yang mampu menghadapi *Gnosis* atau '*Irfan* selain *Logos* atau Akal. Filsafat Batiniyah menisbatkan dirinya kepada Pythagoras, Empedocles, dan filosof-filosof Yunani lainnya yang bercorak spiritualis, baik yang otentik maupun yang palsu. Lawan mereka di dunia pemikiran Yunani sendiri adalah Aristoteles dan para pengikutnya, kaum Peripatetik^[2]. Dengan demikian, menjadi suatu keharusan untuk meminta bantuan Aristoteles—yakni, logikanya serta ensiklopedia ilmiah-filosofisnya—jika Gnosisme Batini dan berbagai aliran '*irfani* lainnya benar-benar ingin dihadapi.

Itulah makna dari “Mimpi al-Ma'mun”, mimpi yang menurut Ibn al-Nadim merupakan “salah satu sebab paling kuat di balik penerbitan kitab-kitab” Aristoteles dan penerjemahannya ke dalam bahasa Arab^[3]. Dalam mimpi ini, Aristoteles membatasi “kebaikan” pada tiga hal: apa yang baik menurut akal, apa yang baik menurut syariat, dan apa yang baik menurut publik—tidak ada yang lain. Ini adalah penolakan telak terhadap '*Irfan* (gnosis) sebagai sumber untuk menentukan

1 *Al-Wadh'* (pemalsuan) dalam hadis memiliki berbagai bentuk dan jenis: dari hadis-hadis yang diciptakan sepenuhnya untuk mendukung isu-isu temporal, politik atau mazhab; hingga penisbatan banyak riwayat *israiliyyat* dari Taurat dan Talmud kepada Rasul Islam untuk tujuan tertentu; hingga melakukan distorsi, pemotongan, atau perubahan pada hadis-hadis Nabi; hingga merumuskan hadis-hadis tentang akhlak, dll.

2 Pengikut filsafat Aristoteles disebut *al-Masya'un* (kaum Peripatetik). Penamaan ini berasal dari fakta bahwa Aristoteles biasa menyampaikan pelajarannya sambil berjalan (di taman akademi yang dinisbatkan kepadanya, Lyceum).

3 Ibn al-Nadim, sumber yang sama seperti di atas. Lihat analisis kami tentang mimpi ini dalam buku kami: *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut, hlm. 222 dan selanjutnya.

baik dan buruk, sebagai sumber pengetahuan yang sah, dan secara umum sebagai sumber untuk memberi nilai pada sesuatu.

Langkah Khalifah Abbasiyah, al-Ma'mun, untuk berpaling kepada Aristoteles demi melawan 'Irfan dan filsafat keagamaan Batiniyah bukanlah sebuah bid'ah ataupun inovasi dalam sejarah kebudayaan. Sebelumnya, Gereja Kristen di masa-masa awalnya juga telah menghadapi serangan Gnosis yang ganas dan tidak mampu melawannya serta meraih kemenangan kecuali dengan memanfaatkan logika Aristoteles. Inilah, pada kenyataannya, awal dari jalan yang ditempuh oleh logika dan ensiklopedia filosofis Aristoteles dalam perjalanannya menuju kaum Kristen Suryani-Arab, dan kemudian ke Bait al-Hikmah di Baghdad.

Dengan demikian, berpaling kepada Aristoteles adalah bagian dari sebuah strategi kebudayaan yang berporos pada penyebaran pengetahuan ilmiah (dalam bentuknya yang paling rasional pada masa itu) dan pengadopsian logika Aristoteles sebagai metode dalam menetapkan dan mempertahankan pandangan. Meskipun pengadopsian logika ini dan pengambilan dari pengetahuan ilmiah yang ditulis Aristoteles bertujuan untuk melawan ideologi Batiniyah—musuh bebuyutan bagi *Ahl al-Sunnah* maupun *Mu'tazilah*—reaksi dari pihak-pihak ini ternyata di luar dugaan. Pepatah yang mengatakan, “musuh dari musuhku adalah temanku,” tidak terbukti benar kali ini. Aristoteles, yang dimintai bantuan untuk melawan ideologi Batiniyah, tidak disambut baik oleh para musuh ideologi ini, baik dari kalangan *Mu'tazilah* maupun *Ahl al-Sunnah*. Justru, kedua rival ini berdiri di parit yang sama untuk menentang Aristoteles dan filsafat secara umum, sebagaimana mereka menentang Batiniyah:

- Kaum *Mu'tazilah* menentang Aristoteles dan ilmu-ilmunya karena ia datang untuk menggantikan logika dan ilmu kalam mereka, yang mereka bangun dengan cara mengonstruksi argumen dari yang partikular/terindra (*al-syahid*) sedemikian rupa sehingga memungkinkan mereka untuk menarik kesimpulan tentang yang universal/gaib (*al-gha'ib*), yaitu konsepsi yang mereka bangun tentang Tuhan: Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya. Titik tolak bagi *Mu'tazilah* adalah prinsip-prinsip akidah mereka, yang kemudian mereka carikan justifikasi dari *al-syahid*: yaitu segala sesuatu yang teramati dalam kehidupan manusia, termasuk bahasa, masyarakat, dan alam. Adapun titik tolak Aristoteles adalah data-data alam, dan untuk membenarkan hukum-hukum dan tatanannya, ia mengasumsikan adanya sebuah ilmu ilahi yang di puncaknya terdapat Penggerak Pertama, yang ia jadikan sebagai asal-usul gerak di alam fisik.
- *Ahl al-Sunnah* menentang logika dan ilmu-ilmu Aristoteles karena, di samping alasan di atas, ia menjadikan akal sebagai satu-satunya rujukan, sementara mereka bersandar pada teks (*al-naql*), riwayat (*al-riwayah*), dan lain-lain.
- Adapun kaum Batiniyah, mereka mengambil sikap pragmatis terhadap Aristoteles dan terjemahan logika serta ilmu-ilmunya: mereka mengambil apa yang bisa dimanfaatkan dalam filsafat keagamaan mereka dan menyingkirkan sisanya.

c. Logika Negara... dan Kebutuhan akan “Sunnah”

Politik sekali lagi memainkan perannya dalam membagikan dan menata ulang kartu-kartu di panggung mazhab dan ideologi. Khalifah Abbasiyah, al-Mutawakkil,

berbalik menentang Mu'tazilah dan berpihak kepada Ahl al-Sunnah karena alasan-alasan politik internal yang berada di luar konflik mazhab antar pihak-pihak yang sedang kita bicarakan.^[1] Al-Mutawakkil ingin mewujudkan sebuah rekonsiliasi historis—meskipun oportunis—dengan kekuatan oposisi Sunni-Hanbali yang mendominasi “jalan” (massa), dengan harapan dapat melepaskan diri dari pengaruh para komandan militer Turki, atau setidaknya menyeimbangkan pengaruh mereka dengan [kekuatan] Ahl al-Sunnah. Pengaruh militer Turki pada saat itu telah menguat hingga pada taraf di mana al-Mutawakkil menjadi sandera di tangan mereka. Lebih dari itu, mereka berulang kali mencoba membunuh dan menyingkirkannya, hingga akhirnya berhasil melalui sebuah konspirasi yang mereka rencanakan bersama putra al-Mutawakkil sendiri.

Akibat dari pembalikan ganda ini, Ahl al-Sunnah akhirnya menduduki posisi sebagai ideolog negara. Mereka menggantikan Mu'tazilah di posisi-posisi kekuasaan dan mempersempit ruang gerak mereka, sehingga kehadiran Mu'tazilah di arena kultural dan ideologis menyusut hingga ke titik nol atau mendekatinya. Ahl al-Sunnah pun tinggal sendirian di medan laga. Dan karena *al-naql* (teks suci) dan *al-riwayah* (riwayat/hadis) tidak cukup untuk membangun sebuah mazhab dan ideologi negara yang mampu melawan, atau setidaknya menyeimbangkan, mazhab-mazhab lawan yang mengandalkan akal dalam kadar tertentu untuk menetapkan dan menyebarkan ajaran mereka, maka Ahl al-Sunnah terpaksa mengadopsi metodologi Mu'tazilah, lawan terdekat mereka. Terutama ketika murid Mu'tazilah, Abu al-Hasan al-Asy'ari, mengumumkan di hadapan publik (pada tahun 300 H) pengunduran dirinya dari barisan Mu'tazilah dan bergabung dengan Ahl al-Sunnah, lalu ia mendirikan apa yang akan dianggap sebagai mazhab tengah (*wasath*) yang dinamai menurut namanya. Itulah Mazhab Asy'ari, yang akan menyapu bersih panggung Ahl al-Sunnah dan menyerap metodologi Mu'tazilah beserta banyak premis rasionalnya, untuk kemudian menjadi ideologi Daulah Abbasiyah yang akan menjadikannya sebagai akidah resmi, sebagaimana akan kita lihat sebentar lagi.

d. Filsafat Berubah Menjadi Sekutu Objektif Batiniyah

Adapun para filosof, yang tidak lagi dinaungi oleh negara pusat sebagaimana halnya al-Kindi di masa al-Ma'mun dan al-Mu'tashim, mereka menemukan perlindungan dalam sejenis mimpi filosofis dan sufisme rasional. Hal ini diprakarsai oleh al-Farabi dengan adopsinya atas teori emanasi (*al-faidh*), yang telah dikukuhkan oleh Neoplatonisme. Kemudian, Ibn Sina membawanya lebih dekat lagi kepada *irfan* (gnosis) Batiniyah Isma'iliyah, yang mana ia pernah belajar dari para filosof mereka. Ibn Sina didorong oleh ambisi untuk mendirikan sebuah «Filsafat Timur» (*Hikmah Masyriqiyyah*) yang akan menggantikan filsafat Peripatetik Aristotelian. Di dalamnya, ia melakukan sintesis eklektik antara pilar-pilar filsafat Aristotelian dengan pilar-pilar yang telah ditancapkan oleh para teolog Mu'tazilah, yang bertolak dari Al-Qur'an dan warisan keagamaan Islam. Dengan demikian, bersama al-Farabi dan Ibn Sina, filsafat tampil seolah berhasrat untuk “menghegemoni” agama secara ideologis, sehingga ia menjadi sekutu objektif dari

¹ Lihat rincian tentang topik ini dalam buku kami: *al-Mutsaqqafun fi al-Hadharah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: Mihnah Ibn Hanbal wa Nakbah Ibn Rusyd* (Intelektual dalam Peradaban Arab-Islam: Ujian Ibn Hanbal dan Tragedi Ibn Rusyd), Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut, hlm. 107 dst.

arus-arus Batiniyah yang telah dan terus berupaya untuk “menghegemoni” agama secara politis.

Dengan demikian, garis-garis pertarungan telah ditentukan dan konturnya menjadi jelas: di satu sisi ada Kekhalifahan Abbasiyah dengan mazhab Asy'ari-nya, dan di sisi lain ada Kekhalifahan Fatimiyah dengan mazhab Batini-Isma'ili-nya. Sebagaimana kaum Fatimiyah membangun Masjid al-Azhar di ibu kota mereka, Kairo, untuk menjadi sekolah kaderisasi bagi mazhab dan negara mereka, kaum Saljuk yang berkuasa di Baghdad atas nama Khalifah Abbasiyah dan mazhab Sunni-Asy'ari pun membangun sekolah-sekolah untuk mengaderisasi mazhab dan negara ini (Sekolah-sekolah Nizamiyah yang terkenal). Terutama karena aktivitas para dai Isma'iliyah nyaris menguasai Baghdad itu sendiri. Dan al-Ghazali akan menjadi tokoh ilmiah paling menonjol di sekolah-sekolah ini dan menjadi pejuang melawan Batiniyah beserta sekutu objektifnya: filsafat Ibn Sina, sebagaimana akan kita lihat.

e. Al-Ghazali sebagai Ideolog Negara, Melawan Batiniyah dan Filsafat

Ketika kami menempatkan al-Ghazali di sini pada posisi sebagai ideolog negara Saljuk di era Nizam al-Mulk dan putranya, itu karena kehidupan al-Ghazali dan pernyataannya sendiri menegaskan hal tersebut. Yang penting bagi kita di sini dari fase-fase kehidupannya yang bergejolak adalah fase tengahnya, yang ia mulai dengan bergabung ke dalam lingkaran Wazir Agung Saljuk, Nizam al-Mulk, di Naisabur pada tahun 478 H (al-Ghazali lahir pada 450 H di kota Thus, dan belajar terutama pada Imam al-Haramain al-Juwaini, pemimpin kaum Asy'ariyah saat itu). Wazir Nizam al-Mulk telah meluncurkan kebijakan kultural untuk melawan invasi Batiniyah yang urusannya telah memburuk di Baghdad sendiri; ia telah menyapu bersih arena budaya dan berkembang menjadi operasi-operasi “fedayeen” berupa pembunuhan politik, yang memakan banyak korban dari kalangan tokoh ilmiah dan pejabat negara (Nizam al-Mulk sendiri adalah salah satu korbannya).

Nizam al-Mulk kemudian mendirikan sekolah-sekolah yang dikenal dengan namanya (Sekolah Nizamiyah) untuk melawan invasi Batiniyah, dengan berpusat pada Mazhab Asy'ari sebagai mazhab resmi negara. Nizam al-Mulk menunjuk al-Ghazali pada tahun 484 H untuk mengajar di Nizamiyah Baghdad. Di sana, ia menjadi tokoh ilmiah resmi dan juru bicara rezim, didorong oleh, sebagaimana ia katakan sendiri, “pencarian kedudukan dan penyebaran nama baik.”^[1] Maka, ia menulis karya untuk membantah Batiniyah dan para filosof, serta untuk menetapkan Mazhab Asy'ari sebagai akidah resmi negara, sebagaimana akan kita lihat^[2]. Ia tinggal di Baghdad hingga bulan Rajab tahun 488 H, kemudian meninggalkannya menuju Suriah, menarik diri dari jabatan, dan dengan demikian memulai fase ketiga hidupnya yang diwarnai oleh praktik dan penulisan sufisme

Dalam otobiografinya, *al-Munqidz min al-Dhalal*, al-Ghazali menceritakan bahwa ia fokus mempelajari filsafat selama tiga tahun (484 H - 487 H) saat menjadi guru besar di Baghdad. Dan kita tahu bahwa selama dua tahun terakhir masa tinggalnya di Baghdad, ia menulis bantahan terhadap Batiniyah dan para filosof, serta

1 Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, ed. Jamil Shaliba & Kamil 'Ayyad, Dar al-Andalus, Beirut, 1981, hlm. 134.

2 Al-Ghazali, sumber yang sama, hlm. 95.

menetapkan Mazhab Asy'ari dalam bentuk dogmatis-resmi^[1]. Dalam dua tahun ini, ia menulis kitab-kitab berikut secara berurutan: *Fadha'ih al-Bathiniyyah wa Fadha'il al-Mustazhhiiriyah* (dinamakan sesuai Khalifah al-Mustazhhir Billah al-'Abbasi), kemudian kitab *Maqashid al-Falasifah*, diikuti oleh *Tahafut al-Falasifah*, dan diakhiri dengan kitab *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* di mana ia memaparkan akidah Asy'ariyah, bukan dengan metodologi «kaum terdahulu» (*al-mutaqaddimin*) dari kalangan teolog, melainkan dengan metodologi “kaum terkemudian” (*al-muta'akhirin*), menurut ungkapan Ibn Khaldun; sebuah metodologi yang mengandalkan silogisme formal Aristotelian sebagai ganti dari inferensi dari yang partikular ke yang universal (*al-istidlal bi al-syahid 'ala al-gha'ib*)^[2]. Langkah al-Ghazali menggunakan logika Aristotelian dan menganggapnya sebagai “standar bagi semua akal”, serta pernyataannya bahwa “barang siapa tidak menguasai ilmu (logika), maka ilmunya sama sekali tidak dapat dipercaya”^[3], pada hakikatnya bukanlah demi logika itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menentang teori *ta'lim* (pengajaran otoritatif) dari Batiniyah, sebuah teori yang menetapkan keharusan merujuk kepada «Sang Guru» (*al-Mu'allim*), yang dalam konteks ini adalah Imam Fatimiyah.

Al-Ghazali menulis kitab-kitab ini untuk melayani negara Saljuk Sunni dalam pertempuran ideologisnya melawan musuh-musuhnya dari kalangan Batiniyah, dan juga melawan Mu'tazilah dan para filosof^[4]. Al-Ghazali menyadari bahwa Batiniyah mengandalkan landasan yang sama dengan yang digunakan Ibn Sina untuk membangun filsafatnya. Oleh karena itu, meruntuhkan bangunan mazhab Batiniyah menuntut penggoyahan landasan-landasan filosofis yang menjadi pondasinya. Dari sinilah ia berupaya menyingkap “skandal-skandal Batiniyah” (*fadha'ih al-bathiniyyah*) di satu sisi, dan menunjukkan “kerancuan para filosof” (*tahafut al-falasifah*) di sisi lain. (Dan kemungkinan besar, al-Ghazali ditugaskan untuk membantah Batiniyah dan para filosof setelah terbunuhnya Nizam al-Mulk pada tahun 485 H di tangan *fedayeen* Isma'iliyah). Ia mengalami krisis spiritual setelah selesai menulis kitab-kitab ini pada tahun 488 H—dan mungkin juga krisis politik—lalu ia beralasan pergi haji, menuju Suriah, dan memutuskan hubungannya

1 Lihat pembahasan rinci tentang ini dalam buku kami: *al-Turats wa al-Hadatsah* (Warisan dan Modernitas), Bab VII, khususnya hlm. 172 dst. Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut.

2 Al-Ghazali berkata dalam pengantar kitabnya *Fadha'ih al-Bathiniyyah* sebagai berikut: “Amma ba'du, selama saya tinggal di Kota Damai (Baghdad), saya senantiasa mendambakan untuk berkhidmat kepada posisi-posisi suci, kenabian, keimaman, al-Mustazhhiir... dengan menulis sebuah kitab dalam ilmu agama... hingga keluarlah perintah-perintah mulia, suci, kenabian, al-Mustazhhiir, yang menunjuk hamba ini untuk menulis sebuah kitab dalam membantah Batiniyah... Maka saya melihat bahwa mematuhi adalah sebuah keniscayaan... sebab, di muka bumi ini sedikit sekali orang yang mampu mandiri dalam kaidah-kaidah akidah dengan menegakkan argumen dan bukti (*burhan*), yang dapat mengangkatnya dari level dugaan (*zhann*) dan perkiraan (*husban*) ke puncak kepastian (*qath'*) dan keyakinan (*istiqaan*)...” (Abu Hamid al-Ghazali, *Fadha'ih al-Bathiniyyah*, ed. 'Abd al-Rahman Badawi, Mu'assasah Dar al-Kutub al-Tsaqafiyyah, Kuwait, 1964, hlm. 2 dst.) Dan ia berkata dalam pengantar kitabnya *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*: “Segala puji bagi Allah yang telah memilih dari hamba-hamba pilihan-Nya golongan kebenaran dan Ahl al-Sunnah... mereka mengetahui bahwa kaum Hasyawiyah yang berpendapat wajibnya jumud pada taklid dan mengikuti yang lahiriah, mereka sampai pada kesimpulan itu hanya karena lemahnya akal dan kurangnya pandangan. Dan bahwa kaum filosof dan Mu'tazilah ekstrem yang berlebihan dalam menggunakan akal hingga bertabrakan dengan dalil-dalil syariat yang pasti, mereka sampai pada kesimpulan itu hanya karena buruknya niat...” (Abu Hamid al-Ghazali, *Kitab al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, ed. 'Adil al-'Awwa, Dar al-Amanah, Beirut, 1969, hlm. 69).

3 Lihat buku kami: *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut, hlm. 310 dst.

4 Abu al-Qasim Sha'id bin Ahmad al-Andalusi, *Thabaqat al-Umam*, Mathba'ah al-Taqaaddum al-Haditsah, Kairo.

dengan negara Saljuk, lalu beralih ke praktik dan penulisan sufisme. Kita akan kembali membahas al-Ghazali saat membicarakan konflik-konflik mazhab dari dalam. Untuk saat ini, mari kita lanjutkan pembicaraan tentang filsafat dan politik, dan kita beralih ke Maghrib dan Andalusia kali ini.

Di Andalusia dan Maghrib: Fikih dan Keterasingan Filsafat

a. Absennya Firqah-firqah... dan Sebuah Proyek yang Akan Berdampak di Kemudian Hari

Demikianlah yang terjadi di Masyriq (Timur). Adapun Andalusia—tempat ‘Abd al-Rahman al-Dakhil, satu-satunya pangeran Umayyah yang selamat dari cengkeraman Abbasiyah, membangun sebuah negara pada tahun 138 H yang pada masa al-Nashir (w. 350 H) menyaingi Baghdad-nya al-Ma’mun dalam hal pengumpulan kitab-kitab dan perhatian terhadap ilmu-ilmu rasional maupun syariat... Adapun Andalusia, ia dan Maghrib tetap jauh dari konflik-konflik mazhab yang disaksikan oleh Masyriq, antara Mu’tazilah dan Asy’ariyah. Andalusia juga berhasil meminimalisir aktivitas Syi’ah Batiniyah di perbatasan dan wilayah pinggirannya. Dengan demikian, Islam Salaf tetap dominan di sana, dan mazhab-mazhab akidah lainnya hanya bergerak di pinggiran, sekadar riak-riak yang datang dari pusat yang jauh.

Dan pada saat al-Baqillani, ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi, Abu al-Hasan al-Mawardi, dan para teolog serta fukaha besar lainnya sedang bekerja untuk meresmikan mazhab Asy’ari dan menutup batas-batas serta cakrawalanya—sebuah proses yang mengkristal dalam sebuah teks dua lembar yang dibagikan kepada masyarakat atas nama “Akidah al-Qadiri” (dinisbatkan kepada Khalifah Abbasiyah al-Qadir, 381-422 H) dan mereka diminta untuk berpegang padanya semata, setelah para fukaha menuliskan pernyataan mereka di dalamnya bahwa “inilah akidah kaum Muslimin, dan barang siapa menyelisihinya, ia telah fasik dan kafir”—pada waktu yang hampir bersamaan, Ibn Hazm al-Andalusi (384-456 H) sedang berijtihad merumuskan sebuah mazhab kalam dan fikih yang didasarkan pada pemahaman literal (*zhahir*) terhadap teks-teks dan kembali kepada sumber-sumber asal (*ushul*). Ini merupakan antitesis terhadap takwil-takwil Mu’tazilah dan Asy’ariyah serta elaborasi-elaborasi (*tafri’at*) para fukaha dari empat mazhab.

Dengan demikian, Zhahiriyyah-nya Ibn Hazm muncul sebagai sebuah proyek ideologis yang menawarkan diri sebagai senjata teoretis bagi negara Umayyah di Andalusia untuk menghadapi dua rival besarnya: Fatimiyah di Mesir dan Abbasiyah di Baghdad. Namun, deklarasi proyek ini datang sangat terlambat: negara Umayyah di Andalusia sedang menghembuskan nafas terakhirnya, menyerahkan panggung kepada kekacauan era Raja-Raja Taifa (*Muluk al-Thawa’if*). Proyek Ibn Hazm pun harus menunggu datangnya “seorang sultan” yang akan mengadopsi dan melaksanakannya.

Dan sultan yang ditunggu itu akan datang sedikit lebih dari setengah abad kemudian, untuk mengadopsi proyek Hazmian setelah mengembangkannya dan memperluas cakrawalanya sesuai dengan tuntutan perkembangan yang terjadi. Itulah Daulah Muwahhidun (Almohad), negara yang di bawah naungannya filosof kita, Ibnu Rusyd, akan hidup dan berkontribusi dalam memperdalam serta

mengoreksi strategi kultural pembaruannya, sebagaimana akan kita lihat. Namun sebelum itu, kita perlu mengenali kondisi ilmu-ilmu kuno di Andalusia sebelum mentari filsafat terbit benderang di sana bersama Ibnu Rusyd. Sebab, filsafat tidak akan berkembang dan tidak akan diberi panggung kecuali setelah melalui ujian panjang.

b. Renaissance Ilmiah yang Luas... Diikuti oleh Penindasan terhadap Filsafat dan Ilmu-ilmunya

Andalusia mengalami sebuah renaissance ilmiah yang luas dan komprehensif pada masa Daulah Umayyah di sana, khususnya pada era al-Nashir dan putranya, al-Muntashir. Keduanya mendatangkan dari Baghdad, Mesir, dan wilayah Masyriq lainnya, “karya-karya pilihan yang agung dan tulisan-tulisan langka dalam ilmu-ilmu kuno dan modern [...] yang nyaris menandingi apa yang telah dikumpulkan oleh raja-raja Bani Abbas dalam waktu yang lama. Hal itu dapat terwujud karena kecintaannya yang mendalam terhadap ilmu, tekadnya yang tinggi untuk meraih keutamaan-keutamaan, dan jiwanya yang luhur untuk meniru para raja bijaksana (*ahl al-hikmah*). Maka, pada masanya, banyak orang tergerak untuk membaca kitab-kitab kaum kuno (*al-awa'il*) dan mempelajari mazhab-mazhab mereka.”^[1]

Akan tetapi, kedudukan luhur yang dinikmati oleh filsafat dan ilmu-ilmu kuno di “surga yang hilang” ini tidak berlangsung lama. Keadaan berbalik 180 derajat ketika al-Hajib al-Manshur Ibn Abi ‘Amir (w. 392 H) mengambil alih kekuasaan secara tiran dari Hisyam al-Mu’ayyad—putra al-Mustanshir—yang saat itu masih seorang anak laki-laki yang belum balig.

Al-Manshur Ibn Abi ‘Amir menguasai urusan negara secara absolut dan sengaja menjilat para fukaha dan agamawan yang kaku dengan mengeluarkan dari perpustakaan istana “kitab-kitab ilmu kuno yang membahas logika, astrologi, dan ilmu-ilmu kuno lainnya—kecuali kitab-kitab kedokteran dan matematika—lalu ia memerintahkan untuk membakar dan merusaknya... Ia melakukan itu untuk mengambil hati rakyat awam Andalusia dan untuk menjelek-jelekkan mazhab (pemikiran) Khalifah al-Hakam (al-Mustanshir Billah) di mata mereka. Sebab, ilmu-ilmu tersebut telah ditinggalkan oleh para pendahulu mereka dan dicela oleh lisan para pemimpin mereka. Siapa pun yang membacanya akan dituduh keluar dari agama (*millah*) dan dicurigai telah menyimpang dari syariat (*ilhad fi al-syari'ah*). Akibatnya, sebagian besar dari mereka yang sebelumnya tergerak pada *hikmah* (filsafat) menjadi diam, semangat mereka padam, dan mereka menyembunyikan kitab-kitab ilmu tersebut yang mereka miliki... Hingga runtuhnya Daulah Bani Umayyah di Andalusia dan dimulainya era Raja-Raja Taifa. Para raja ini sibuk berperang satu sama lain, sehingga para penguasa di ibu kota agung Kordoba tidak lagi sempat menguji (keyakinan) rakyat dan mengawasi mereka. Kekacauan (*fitnah*) juga memaksa mereka untuk menjual apa yang ada di istana Kordoba, berupa harta pusaka para raja, yaitu kitab-kitab dan barang-barang berharga lainnya. Semua itu dijual dengan harga termurah dan nilai terendah. Kitab-kitab itu pun tersebar ke seluruh penjuru Andalusia, dan di dalamnya ditemukan ‘harta karun’ dari ilmu-ilmu

¹ Abu al-Qasim Sha'id bin Ahmad al-Andalusi, *Thabaqat al-Umam*, Mathba'ah al-Taqaaddum al-Haditsah, Kairo. (Catatan: al-Jabiri mengutip Sha'id al-Andalusi di sini. Kutipan ini menjelaskan kemajuan ilmu di Andalusia sebelum penindasan oleh al-Manshur).

kuno yang telah lolos dari tangan para ‘penguji keyakinan’ pada masa Khalifah al-Hakam, di era al-Manshur Ibn Abi ‘Amir. Setiap orang yang memiliki sesuatu dari kitab-kitab itu pun kini menunjukkannya. Maka, minat untuk mencari ilmu kuno perlahan-lahan terus meningkat, dan fondasi [intelektual] di era Taifa sedikit demi sedikit menguat hingga zaman kita ini. Maka, Alhamdulillah, keadaan di Andalusia sekarang lebih baik dalam hal kebolehan mempelajari ilmu-ilmu tersebut dan berpaling dari larangan untuk mencarinya... hingga akhirnya para raja [era Taifa] menjadi tidak tertarik pada ilmu-ilmu ini dan ilmu-ilmu lainnya.”[1]

c. Negara Para Fukaha... dan Keterasingan Filsafat

Itulah kondisi ilmu-ilmu rasional di Andalusia sebagaimana digambarkan oleh Abu al-Qasim Sha’id al-Andalusi (420-462 H) sebelum berdirinya Daulah Murabitun pada tahun 453 H. Adapun pada masa daulah ini, para sejarawan sepakat bahwa hegemoni di dalamnya dipegang oleh para fukaha (*fuqaha*), karena alasan-alasan yang berkaitan dengan watak daulah itu sendiri. Daulah Murabitun (al-Mulatsimin, al-Lamtuniyyin) didirikan di atas dasar aliansi antara “dakwah” dan “akidah”[2]: dakwah keagamaan yang dipimpin oleh fakih ‘Abdullah bin Yasin, yang mendirikan sebuah *ribath* (pusat kegiatan) di selatan Maroko (sekarang Mauritania) untuk pendidikan agama dan seruan *amar ma’ruf nahi munkar*, dengan suku terbesar dan terkuat di wilayah itu, yaitu suku Lamtunah, yang orang-orangnya dikenal sebagai *al-Mulatsimin* (orang-orang bercadar; mereka mengenakan cadar di wajah untuk melindungi diri dari panasnya gurun dan pasir yang dibawa angin, sebagaimana kebiasaan penduduk di wilayah tersebut).

Aliansi ini berhasil mendirikan sebuah negara yang kuat di Maroko ketika salah satu komandan militernya, Yusuf bin Tasyfin, bergerak ke utara dan berhasil menguasai selatan Maroko serta merebut kota-kotanya dari para pemimpin lokal yang mendominasi situasi setelah runtuhnya Daulah Idrisiyah (didirikan di Maroko melalui aliansi dengan beberapa suku oleh Idris bin ‘Abdillah, yang melarikan diri dari kejayaan Abbasiyah pada masa Harun al-Rasyid).

Yusuf bin Tasyfin adalah seorang komandan militer yang berani, berhati lurus, dan berhasrat untuk melakukan penaklukan (*fath*). Ia tidak peduli dengan kemegahan atau atribut kekuasaan. Lingkaran dalamnya terdiri dari para pemimpin suku dan fukaha. Tampaknya, ia hanya menguasai bahasa Amazigh, karena para sejarawan menyebutkan bahwa suatu hari para penyair datang kepadanya untuk membacakan kasidah pujian atas kemenangan-kemenangan yang diraihinya. Ia pun bertanya kepada orang-orang di sekelilingnya tentang apa yang mereka katakan. Ketika mereka menjelaskan pujian yang dilantunkan para penyair itu, ia berkomentar, “Mereka sedang meminta roti!”

Pada waktu itu, Andalusia adalah lahan subur bagi kekacauan, persaingan, dan peperangan di antara Raja-Raja Taifa. Hal ini mendorong raja-raja Spanyol yang mengepung negeri-negeri Islam di sana untuk bergerak. Serangan mereka semakin sering, dan bahkan beberapa Raja Taifa bersekutu dengan mereka untuk melawan musuh-musuh Muslim mereka. Para pemuka, fukaha, dan Raja-Raja Taifa di Andalusia—dipimpin oleh al-Mu’tamid bin ‘Abbad—khawatir situasi akan

1 Ibid. (Catatan: al-Jabiri melanjutkan kutipannya dari Sha’id al-Andalusi, yang menggambarkan penindasan terhadap filsafat oleh al-Manshur dan kebangkitannya kembali di era Muluk al-Thaw’if).

2 Lihat buku kami: *al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi* (Akad Politik Arab), hlm. 88 dst.

memburuk ke arah yang tidak diinginkan. Maka, mereka mendatangi Yusuf bin Tasyfin, memintanya menyeberang ke Andalusia untuk menegakkan ketertiban, menyatukan wilayah-wilayahnya, dan menghadapi serangan raja-raja Spanyol serta menangkis bahaya dari mereka. Ia menyambut seruan mereka, menyeberang ke Andalusia beberapa kali, menegakkan kekuasaannya di sana, dan Andalusia pun menjadi bagian dari Kekaisaran Murabitun.

Ketika Yusuf bin Tasyfin wafat pada tahun 500 H, urusan pemerintahan diambil alih oleh putranya sekaligus putra mahkotanya, 'Ali bin Yusuf. Ia mencoba mengikuti jejak ayahnya, menjaga warisannya yang besar, dan terus mempertahankan Andalusia serta menangkis ancaman darinya. Namun, ia bukanlah komandan militer seperti ayahnya, melainkan lebih cenderung pada kesalehan (*wara'*) dan zuhud. Di istananya, para fukaha mendominasi hingga menjadi pemegang kendali. 'Abd al-Wahid al-Marrakusyî berkata tentangnya: "Dia lebih pantas digolongkan sebagai seorang zahid dan ahli ibadah daripada sebagai seorang raja dan penguasa. Kecintaannya kepada ahli fikih dan agama sangat besar. Ia tidak pernah memutuskan suatu perkara pun di seluruh kerajaannya tanpa bermusyawarah dengan para fukaha. Jika ia mengangkat salah seorang qadhinya, ia akan berpesan agar sang qadhi tidak memutuskan perkara atau mengeluarkan putusan hukum, baik kecil maupun besar, kecuali di hadapan empat orang fukaha. Maka, para fukaha di masanya mencapai kedudukan yang agung, yang belum pernah mereka capai pada masa-masa awal penaklukan Andalusia... Para fukaha terus berada dalam posisi itu... sehingga harta mereka melimpah dan penghasilan mereka meluas [...] Tidak ada yang bisa dekat dengan Amirul Muslimin dan mendapat kedudukan di sisinya kecuali orang yang menguasai ilmu *furu'* (cabang-cabang fikih), yakni *furu'* mazhab Malik. Maka, pada zaman itu, kitab-kitab mazhab Maliki menjadi laku, diamalkan, dan selainnya ditinggalkan. Hal ini terjadi begitu masif hingga pengkajian terhadap Kitabullah dan hadis Rasulullah SAW terlupakan."

d. Bani Hamdin: Melarang Ra'yu... dan Membakar "Ihya'"

Kemudian, 'Abd al-Wahid al-Marrakusyî menambahkan: "Dan penduduk zaman itu menganut paham pengafiran terhadap siapa pun yang terlihat mendalami ilmu kalam (apalagi filsafat dan ilmu-ilmu kuno). Para fukaha meyakinkan Amirul Muslimin tentang buruknya ilmu kalam, kebencian kaum Salaf terhadapnya, dan pengucilan mereka terhadap siapa pun yang menampakkannya, serta [meyakinkan] bahwa ilmu kalam adalah bid'ah dalam agama yang sering kali dapat merusak akidah."["]

Di garda terdepan para fukaha di Andalusia pada masa ini ada dua keluarga: Bani Hamdin dan Bani Rusyd. Sementara Bani Hamdin memiliki ambisi politik dan cenderung menerjemahkan status ilmiah dan sosial mereka menjadi pengaruh politik langsung, Bani Rusyd lebih cenderung membatasi diri pada wibawa ilmiah dan sosial. Salah satu manifestasi ambisi politik fukaha Bani Hamdin adalah kampanye ganas yang dilancarkan oleh pemimpin mereka, Abu 'Abdillah Muhammad bin Hamdin, Qadhi al-Qudhat Kordoba, terhadap kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* karya al-Ghazali begitu kitab itu tiba di Andalusia. Telah diketahui bahwa al-Ghazali ingin menjadikan kitabnya, *'Ulum al-Din*, sebagai "fikih spiritual" setelah

1 'Abd al-Wahid al-Marrakusyî, *al-Mu'jib fi Talkhish Akhbar al-Maghrib*, Dar al-Kitab, Beirut, 1978, hlm. 252 dst.

fikih resmi tenggelam dalam formalitas dan ritualisme, dan orang-orang mulai menjadikan cabang (*furu'*) sebagai pokok (*ushul*), sementara panggung telah kosong dari para ulama mujtahid. "Zaman telah kehilangan mereka," kata al-Ghazali, "dan yang tersisa hanyalah para formalis (*al-mutarassimun*). Kebanyakan dari mereka telah dikuasai setan dan disesatkan oleh kezaliman, dan masing-masing menjadi sibuk dengan keuntungan duniawinya." Selain itu, ada banyak ungkapan pedas lainnya terhadap para fukaha yang dipenuhi oleh al-Ghazali dalam pengantar kitabnya dan disebarkan di sela-sela bagian-bagiannya.

Para fukaha Kordoba melihat kitab *Ihya'* sebagai seruan langsung untuk membatasi pengaruh mereka dan melakukan revolusi terhadap mereka. Maka, mereka bersatu menentanginya. Kampanye ini dipimpin oleh Abu al-Qasim bin Hamdin. Mereka mengeluarkan fatwa pengafiran terhadap siapa pun yang membaca kitab *Ihya'* dan berhasil mendapatkan perintah dari Amir Murabitun, 'Ali bin Yusuf bin Tasyfin, untuk membakarnya. Maka, salinan-salinannya dikumpulkan dan dibakar di Kordoba dan kota-kota besar Andalusia dan Maghrib lainnya. Peristiwa ini terjadi pada tahun 503 H.

Manifestasi lain dari ambisi politik Bani Hamdin adalah keterlibatan Qadhi Abu Ja'far, saudara Abu al-Qasim yang telah disebut, dalam memimpin pemberontakan penduduk Kordoba melawan gubernur Murabitun (disebabkan oleh penyerangan salah seorang tentaranya terhadap seorang wanita Kordoba). Pemberontakan itu berakhir dengan penggulingan mereka terhadap Murabitun dan pembaiatan Ibn Hamdin ini sebagai amir pada tahun 539 H. Ia pun menamakan dirinya "Amirul Muslimin dan Nashiruddin" (Penolong Agama). Namun, sekelompok penduduk Kordoba berbalik menentanginya dan mengundang Ibn Hud (raja terakhir Bani Hud di Zaragoza) yang saat itu berada di bawah perlindungan Raja Kastilia. Ibn Hamdin pun melarikan diri. Namun, tak lama kemudian, penduduk Kordoba memberontak melawan Ibn Hud ini, mengusirnya, dan mengembalikan Ibn Hamdin untuk kedua kalinya. Kemudian, lawan-lawannya dari kalangan fukaha dan lainnya mengundang Ibn Ghaniyah, salah seorang pemberontak tangguh melawan Murabitun yang saat itu menguasai Sevilla. Ia menyambut undangan mereka, datang ke Kordoba, dan mengusir Ibn Hamdin. Ibn Hamdin pun meminta bantuan Raja Kastilia yang "Kristen", yang kemudian memasuki Kordoba pada tahun 540 H. Akan tetapi, Raja Kastilia melihat bahwa kepentingannya lebih terjamin dengan berdamai dan bersekutu dengan Ibn Ghaniyah, lalu mengangkatnya sebagai penguasa Kordoba.

Peristiwa-peristiwa itu terjadi selama perang antara Murabitun dan Muwahhidun. Ibnu Rusyd sang Filosof lahir pada tahun 520 H, sehingga ia mengalami sebagian dari peristiwa ini di masa kanak-kanak dan remajanya. Ketika Muwahhidun menang atas Murabitun dan 'Abd al-Mu'min berhasil mendirikan daulah mereka serta merebut ibu kotanya, Marrakesh, pada tahun 541 H, Ibn Hamdin mendatanginya bersama para pemberontak lain dari Andalusia, namun tanpa hasil. Ia pun kembali ke Andalusia dan menetap di Malaga, meratapi kegagalannya hingga wafat pada tahun 546 H.

e. Bani Rusyd... "Lebih Cenderung pada Ilmu"

Itulah tentang Bani Hamdin. Adapun Bani Rusyd, tokoh paling menonjol di antara mereka adalah Ibnu Rusyd al-Jadd (Sang Kakek), kakek dari filosof kita, yang

menjabat sebagai Qadhial-Qudhat Kordoba pada tahun 511 H di masa Raja Murabitun, ‘Ali bin Tasyfin. Ia “menjalankan tugasnya dengan rekam jejak terbaik dan cara paling lurus,” dan dikenal karena “keagungan, keutamaan, kecerdasan, kemuliaan, integritas, kearifan, pengetahuan, dan ilmunya.” Meskipun ia menjalankan misi-misi diplomatik dan negosiasi, terkadang atas penugasan Raja Murabitun, dan terkadang sebagai juru bicara penduduk Kordoba, ia tidak memiliki ambisi politik apa pun, karena ia “lebih cenderung pada ilmu,” sebagaimana dikatakan oleh para sejarawan tentangnya. Ia telah memulai penulisan kitabnya, *al-Bayan wa al-Tahsil*—sebuah ensiklopedia fikih dalam beberapa jilid—sebelum menjabat sebagai qadhi. Ia tetap terikat pada karya itu hingga ia meminta pengunduran diri pada tahun 515 H untuk fokus pada penulisan dan pengajaran sampai ia wafat pada tahun 520 H, tahun di mana cucunya, sang filosof, lahir.

Adapun putranya, Abu al-Qasim, ayah dari sang filosof, ia juga seorang fakih yang memiliki beberapa karya dalam fikih dan hadis. Ia menjabat sebagai qadhi Kordoba pada tahun 532 H setelah pemecatan Qadhi pemberontak, Abu Ja’far bin Hamdin, yang telah dibicarakan sebelumnya. Dengan demikian, ia memasuki jajaran pejabat tinggi negara seperti ayahnya. Akan tetapi, seperti ayahnya, ia “lebih cenderung pada ilmu.” Ia mengundurkan diri dari jabatan qadhi dan, seperti yang dilakukan ayahnya, mendedikasikan dirinya untuk mengajar dan menulis hingga wafat pada tahun 563 H, ketika putranya, filosof Kordoba, berada di puncak kematangan filosofisnya dan di puncak kejayaan ilmiah dan politiknya sebagai dokter bagi Khalifah Muwahhidun dan salah satu pengarah kebijakan kultural negara.

Filsafat di Masyriq: Kegagalan Upaya Rekonsiliasi (*Taufiq*)

Itulah latar belakang politik dan para aktor yang berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Arab-Islam, baik di Masyriq maupun Maghrib, sejak awal teoritisasi konflik politik dalam Islam—sebuah konflik yang rujukan pertamanya ditemukan dalam perselisihan antara ‘Ali dan Mu’awiyah dan apa yang mengikutinya berupa interaksi luas dengan warisan kultural kuno, baik keyakinan keagamaan maupun “ilmu-ilmu kaum kuno” (*‘ulum al-awa’il*). Dari perjalanan perkembangan ini, mengkristallah tiga sikap pemikiran atau arus mazhab utama:

1. Sikap para teolog (*mutakallimun*) secara umum—Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan Ahl al-Sunnah—terhadap ilmu-ilmu kuno. Sikap ini berayun antara penghormatan dan pelarangan, dengan penolakan dan pembatalan.
2. Sikap kaum Asy’ariyah, yang bagi mereka panggung ilmu kalam menjadi kosong—atau nyaris kosong—setelah Daulah Abbasiyah berpaling dari Mu’tazilah, pertama pada masa al-Mutawakkil, dan kedua, ketika mereka mengadopsi mazhab Asy’ari sebagai akidah resmi negara pada masa al-Qadir, yang memburu kaum Mu’tazilah dan mencap mereka fasik dan kafir.
3. Sikap para penggiat ilmu-ilmu kuno itu sendiri, yang terbagi menjadi tiga golongan:
 - a. Mereka yang fokus pada ilmu-ilmu alam, matematika, dan kedokteran, yang menghindari pembahasan logika dan filsafat. Ilmu-ilmu mereka tidak menjadi objek instrumentalisasi ideologis, dan mereka tidak terlibat dalam perselisihan akidah maupun persaingan politik. Mereka adalah individu, bukan arus

pemikiran; mereka tidak membentuk sebuah aliran. Di antara mereka ada yang Sunni, Syi'i, Asy'ari, Mu'tazili, filosof, dll. Secara umum, mereka tidak mencampurkan kegiatan ilmiah mereka dengan afiliasi mazhab atau politik mereka, sehingga mereka tetap berada di luar "medan tuduhan", yaitu medan ideologi.

- b. Para penggiat ilmu-ilmu batin, khususnya arus-arus politik yang dipimpin oleh Isma'iliyah. Mereka fokus pada instrumentalisasi warisan gnostik-hermetik yang irasional, termasuk interpretasi Neoplatonisme. Arus-arus Batiniyah ini mengadopsi analogi (*al-mumatsalah*) sebagai metode, lalu mereka membangun korespondensi dan kesetaraan antara dunia agama, dunia filsafat, dan dunia politik.
- c. Para filosof dalam arti terminologis kata tersebut, yakni al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan mereka yang terpengaruh olehnya. Mereka ini, pada umumnya, berpaling kepada ensiklopedia filosofis Aristotelian, dengan memusatkan perhatian pada logika dan metafisika Aristoteles (sebagaimana yang sampai kepada mereka, tercampur dengan unsur-unsur Neoplatonisme). Mereka ini menyadari sepenuhnya adanya perbedaan antara diskursus keagamaan dan diskursus filosofis. Mereka mencoba menunjukkan bahwa perbedaan ini tidak melampaui level diskursus atau cara berekspresi, dan bahwa isinya, pada analisis akhir, adalah satu dan tidak ada kontradiksi di dalamnya. Yang penting bagi kita di sini adalah memaparkan, dengan sedikit detail, bagaimana para filosof ini mencoba membuktikan tidak adanya kontradiksi antara agama dan filsafat. Menghadirkan kembali pandangan dan teori mereka adalah suatu keharusan untuk pemahaman yang lebih baik dan lebih dalam tentang cara Ibnu Rusyd menangani hubungan antara agama dan filsafat.

a- Al-Kindi: Pengetahuan adalah Upaya Kolektif yang Akumulatif

Al-Kindi berpandangan bahwa larangan untuk mengkaji kitab-kitab kaum klasik dan memalingkan orang-orang darinya serta dari mengambil manfaat darinya adalah sikap yang tidak rasional. Lebih dari itu, sikap tersebut bertentangan dengan historisitas pengetahuan manusia dan sifatnya yang akumulatif. Ia berkata: "Jelas bagi kami, dan bagi para filosof terkemuka sebelum kami dari bangsa-bangsa yang berbeda bahasa dengan kami, bahwa tidak seorang pun yang berhasil meraih kebenaran sepadan dengan apa yang layak bagi kebenaran itu dengan usahanya sendiri, dan tidak pula semua orang [jika digabungkan] dapat meliputinya secara keseluruhan. Melainkan, setiap individu dari mereka, entah tidak meraih apa pun darinya, atau meraih sebagian kecil saja jika dibandingkan dengan apa yang layak bagi kebenaran. Maka, jika bagian kecil yang diraih oleh setiap orang yang berhasil menemukan kebenaran itu dikumpulkan, niscaya akan terkumpul sesuatu yang bernilai besar." Oleh karena itu, "seyogianya kita sangat berterima kasih kepada mereka yang telah menyumbangkan sebagian kecil kebenaran, apalagi kepada mereka yang telah menyumbangkan banyak kebenaran. Sebab, mereka telah berbagi dengan kita buah pemikiran mereka dan memudahkan kita mencapai tuntutan-tuntutan kebenaran yang tersembunyi, melalui premis-premis yang mereka berikan yang memuluskan jalan kita menuju kebenaran. Seandainya mereka tidak ada, niscaya kita tidak akan mampu mengumpulkan, bahkan dengan pencarian paling

gigih sepanjang hidup kita, premis-premis primer kebenaran ini, yang dengannya kita dapat sampai pada kesimpulan-kesimpulan akhir dari tuntutan-tuntutan kebenaran kita. Sesungguhnya, semua itu terakumulasi pada masa-masa lampau, dari abad ke abad hingga zaman kita ini, melalui pencarian yang gigih, ketekunan yang terus-menerus, dan pengorbanan [dalam menanggung] kepayahan.” Al-Kindi menambahkan: “Seyogianya kita tidak malu untuk mengakui kebenaran dan mengambilnya dari mana pun ia datang, sekalipun ia datang dari ras-ras yang jauh dari kita dan bangsa-bangsa yang berbeda dengan kita. Sebab, tidak ada yang lebih utama bagi pencari kebenaran selain kebenaran itu sendiri, dan tidak pantas meremehkan kebenaran atau mengecilkan orang yang mengatakannya atau yang menyampaikannya.”

Al-Kindi menjelaskan metodenya dalam menyajikan ilmu-ilmu kuno, dengan menegaskan bahwa ia berkomitmen untuk “menghadirkan apa yang dikatakan oleh kaum klasik secara lengkap, dengan cara yang paling lurus dan paling mudah bagi para penempuh jalan ini, dan menyempurnakan apa yang belum mereka katakan secara lengkap, sesuai dengan alur kebiasaan bahasa dan tuntutan zaman.” Ia menghindari pembahasan masalah-masalah yang pelik dan rumit, “untuk menghindari,” katanya, “interpretasi buruk dari banyak orang yang menamakan diri mereka sebagai ahli penalaran (*mutanazhzhirin*)—yakni para fukaha dan mutakallimun—di zaman kita, yaitu orang-orang yang terasing dari kebenaran, meskipun mereka mengenakan mahkota kebenaran tanpa berhak.”

Al-Kindi mengarahkan retorikanya yang tajam ini kepada para fukaha dan mutakallimun di masanya, yang melarang pengkajian ilmu-ilmu kuno dan menuduh para ahlinya sesat dan kafir. Al-Kindi adalah seorang pejabat negara, maka wajar jika ia berbicara kepada para penentang filsafat ini dari posisinya tersebut. Ia menggambarkan mereka sebagai “orang-orang yang terasing dari kebenaran, karena pekatnya kedengkian yang merasuki jiwa kebinatangan mereka, yang dengan tirainya telah menghalangi pandangan akal mereka dari cahaya kebenaran.” Mereka menempatkan “orang-orang yang memiliki keutamaan insani—yang mereka sendiri gagal meraihnya dan berada sangat jauh darinya—pada posisi musuh bebuyutan, demi mempertahankan kursi-kursi palsu mereka yang mereka duduki tanpa hak, melainkan hanya untuk menjadi pemimpin dan untuk memperdagangkan agama, padahal mereka tidak punya agama. Karena, barang siapa memperdagangkan sesuatu, ia telah menjualnya, dan barang siapa menjual sesuatu, ia tidak lagi memilikinya. Maka, barang siapa memperdagangkan agama, ia tidak memiliki agama. Dan sungguh pantas dicabut agamanya dari orang yang menentang perolehan ilmu tentang hakikat segala sesuatu dan menamainya sebagai kekafiran.”

Hal itu karena ilmu tentang hakikat segala sesuatu adalah tujuan yang diupayakan oleh filsafat maupun agama: “Karena ilmu tentang hakikat segala sesuatu adalah ilmu tentang Ketuhanan (*rububiyyah*), ilmu tentang Keesaan (*wahdaniyyah*), ilmu tentang keutamaan (*fadhilah*), dan secara keseluruhan adalah ilmu tentang segala yang bermanfaat dan jalan menuju kepadanya, serta cara menjauhi segala yang merugikan dan waspada terhadapnya. Meraih semua ini adalah apa yang dibawa oleh para rasul yang benar dari Allah, Maha Agung Nama-Nya. Sebab, para rasul yang benar—semoga shalawat Allah tercurah kepada mereka—hanyalah

datang dengan membawa pengakuan akan Ketuhanan Allah Yang Esa, keharusan memegang teguh keutamaan-keutamaan yang diridhai-Nya, dan meninggalkan keburukan-keburukan yang berlawanan dengan keutamaan-keutamaan itu. Maka, wajib untuk berpegang teguh pada perolehan yang berharga ini—yakni filsafat—bagi para pencari kebenaran, dan kita harus berusaha mencarinya dengan segenap daya upaya kita.” (*Surat al-Kindi kepada al-Mu’tashim Billah tentang Filsafat Pertama*, dalam *Rasa’il al-Kindi al-Falsafiyyah*, ed. Muhammad ‘Abd al-Hadi Abu Ridah, hlm. 103-104, Bagian I, cet. 2, Dar al-Fikr al-‘Arabi, Kairo, 1978).

b- Al-Farabi: Apa yang ada dalam Agama adalah Simbol dari Apa yang ada dalam Filsafat

Itulah sikap al-Kindi, yang berbicara—seperti telah kami katakan—dari posisi seorang pejabat negara yang hidup di bawah naungan negara pusat yang kuat. Adapun al-Farabi, yang tidak memiliki posisi seperti itu—meskipun ia hidup di bawah naungan Saif al-Daulah al-Hamdani—dan yang lebih memilih uzlah dan fokus menekuni *Hikmah* (filsafat), ia menempuh jalan yang berbeda dalam upaya menata hubungan antara agama dan filsafat. Sebuah jalan yang merespons hasrat untuk menyatukan dan merekonsiliasikan (*al-jam‘ wa al-taufiq*) di zaman yang penuh dengan perpecahan dan konflik politik yang mencari pembenaran dari agama. Oleh karena itu, hubungan antara agama dan filsafat bagi al-Farabi bukanlah sekadar masalah intelektual yang diperdebatkan orang karena fanatisme pada pendapat dan hawa nafsu, melainkan sebuah persoalan fundamental: ia adalah bagian dari sebuah visi dunia (*Weltanschauung*).

Ia berpandangan bahwa harmoni dan keselarasan harus terwujud antara agama dan filsafat agar keharmonisan dan keserasian dapat terwujud dalam kehidupan sosial dan politik, sebagaimana halnya ia terwujud di antara bagian-bagian alam semesta. Dari sini, sebuah “kota”—atau negara atau umat—tidak akan benar-benar menjadi “kota utama” (*al-madinah al-fadhilah*) kecuali jika ia didirikan di atas tatanan dan harmoni yang meniru tatanan dan harmoni bagian-bagian alam semesta. “Kota Utama” sebagaimana yang dibayangkan al-Farabi, bagian-bagiannya saling terhubung, saling selaras, dan tertata dengan sebagian didahulukan dan sebagian diakhirkan, sehingga ia menjadi “serupa dengan wujud-wujud alamiah, dan tingkatan-tingkatannya pun serupa dengan tingkatan-tingkatan wujud yang dimulai dari Yang Pertama (Sebab Pertama, Akal Pertama, Tuhan) dan berakhir pada materi pertama (yang tak terdeterminasi) dan unsur-unsur dasar (*ustuqussat*)... Dan keterikatan serta keselarasan [bagian-bagian kota itu] serupa dengan keterikatan dan keselarasan wujud-wujud yang berbeda satu sama lain, dan pengelola kota itu serupa dengan Sebab Pertama yang darinya berasal wujud segala wujud lainnya.”

Jika tatanan kota meniru tatanan alam semesta, dan pandangan-pandangan penduduknya adalah pandangan-pandangan yang sahih—ilmiah-filosofis—yang melihat kesebandingan dan harmoni dalam segala hal, maka harmoni ini akan tercermin dalam pandangan orang terhadap hubungan antara agama dan filsafat. Perbedaan antara keduanya saat itu akan terbatas pada sarana yang dengannya Nabi dan filosof menerima apa yang mereka sampaikan. Hal itu karena prinsip-prinsip wujud, tingkatan-tingkatannya, kebahagiaan, dan kepemimpinan utama di Kota Utama:

- Bisa jadi dikonsepsikan (*yutashawwaruha*) dan dirasionalkan (*yuta'aqqaluha*) oleh manusia. "Konsepsinya adalah terukirnya esensi-esensi (*wujud*) itu dalam jiwa manusia sebagaimana adanya dalam realitas." Hal ini dicapai melalui "seni demonstratif" (*al-shina'ah al-burhaniyyah*), yang merupakan kekhususan para filosof.
- Atau bisa jadi diimajinasikan (*yutakhayyaluha*) dengan "terukirnya dalam jiwa manusia imaji-imaji (*khayalat*), simbol-simbol (*mitsalat*), dan hal-hal yang menirunya." Hal ini terjadi melalui apa yang ditetapkan oleh setiap *millah* (komunitas agama) berupa hal-hal yang sesuai [dengan pemahaman] publik pengikutnya.

Dengan demikian, para filosof mengonsepsikan hakikat-hakikat sebagaimana adanya, sementara bagi para penganut agama, hakikat-hakikat itu terukir dalam jiwa mereka bukan dalam esensinya, melainkan sebagai imaji dan simbolnya. Maka, apa yang ditetapkan oleh agama adalah imitasi (*muhakah*) dari apa yang didemonstrasikan oleh filsafat, persis seperti Kota Utama yang mengimitasi tatanan dan keterhubungan alam semesta. Konsekuensinya, tidak ada kontradiksi antara agama dan filsafat; keduanya mengekspresikan satu kebenaran yang sama: filsafat mengekspresikannya secara langsung dan demonstratif (*burhani*), sedangkan agama mengekspresikannya melalui simbol-simbol dan imitasinya.

Al-Farabi juga mengajukan persoalan ini pada level yang lain, yaitu level historis-genetis. Ketika ia memaparkan bagaimana pengetahuan manusia terbentuk dan terakumulasi, mulai dari sensasi, pengalaman, ingatan, pemikiran, hingga munculnya ilmu-ilmu, baik yang praktis maupun teoretis, ia menetapkan bahwa kaum awam (*'awam*) dan publik (*jumhur*) di setiap bangsa secara temporal lebih dahulu ada daripada kaum elite (*khawash*) dan para ilmuwan. Konsekuensinya, pengetahuan kaum awam lebih dahulu ada daripada pengetahuan kaum elite. Pengetahuan ilmiah menuntut stabilnya lafal-lafal bahasa dan konvensinya, kemudian munculnya "seni-seni awam" (*al-shana'i' al-'ammiyyah*), baru kemudian "seni-seni silogistik" (*al-shana'i' al-qiyasiyyah*, yakni filsafat dan sains), dan setelah itu barulah muncul *millah* (agama) dan ilmu-ilmunya. Hal itu karena setelah penelitian dan penalaran tuntas dan kaum elite (para filosof) berhasil menemukan "jalan-jalan demonstratif yang mengantarkan pada ilmu" (yakni, hakikat-hakikat teoretis dan praktis), yang tersisa hanyalah mentransfernya kepada publik dengan menggunakan metode-metode yang sesuai dengan nalar mereka: metode imajinasi dan perumpamaan, dan inilah yang dilakukan oleh agama.

Dari pemaparan genetis-demonstratif tentang kemunculan, pembentukan, akumulasi, dan keragaman pengetahuan ini, al-Farabi sampai pada kesimpulan berikut: filsafat secara temporal lebih dahulu ada daripada *millah*, dan *millah*, konsekuensinya, adalah subordinat dari filsafat. Keutamaan temporal filsafat atas *millah* ini bersifat langsung pada suatu kaum di mana filsafat muncul "dari daya cipta dan kecerdasan mereka sendiri." Adapun jika bukan demikian keadaannya, maka bisa jadi sebuah *millah* yang didirikan di atas filsafat yang mendahuluinya ditransfer kepada mereka dari bangsa lain. Kemudian, setelah itu, filsafat itu sendiri ditransfer kepada mereka, sehingga kemunculan filsafat di tengah-tengah mereka terjadi setelah kemunculan *millah*. Hal ini akan menghasilkan munculnya pertentangan di antara keduanya. (Lihat rinciannya dalam: *Kitab al-Huruf* karya al-

Farabi, ed. Muhsin Mahdi, Beirut: Dar el-Machreq, 1970, hlm. 134-144. Lihat juga buku kami, *Bun-yah al-'Aql al-'Arabi*, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, hlm. 418-425).

Jelas bahwa al-Farabi di sini berbicara tentang pengalaman Arab-Islam. Ia berpandangan bahwa pertentangan antara filsafat dan *millah* ini timbul karena kedua belah pihak tidak memahami apa yang ada pada pihak lain. “Bisa jadi terjadi bahwa para penganut suatu *millah* tidak mengetahui bahwa *millah* mereka itu adalah subordinat dari sebuah filsafat (yang mendahuluinya), dan tidak pula [mengetahui] bahwa di dalamnya terdapat simbol-simbol dari hal-hal teoretis yang telah terbukti kebenarannya dalam filsafat melalui demonstrasi-demonstrasi yang meyakinkan. Mereka justru tidak mengetahuinya, sehingga umat tersebut mengira bahwa simbol-simbol yang terkandung dalam *millah* itu adalah kebenaran itu sendiri dan merupakan hakikat-hakikat teoretis itu sendiri. [Maka,] jika kemudian ditransfer kepada mereka filsafat yang mana *millah* ini adalah subordinatnya dalam hal kualitas, tidak dapat dihindari bahwa *millah* tersebut akan menentang filsafat, para penganutnya akan memusuhinya dan menolaknya. Dan para filosof pun akan memusuhi *millah* tersebut selama mereka tidak mengetahui bahwa *millah* itu adalah simbol dari apa yang ada dalam filsafat. Kapan pun mereka mengetahui bahwa ia adalah simbol, mereka tidak akan memusuhinya, tetapi para penganut *millah* akan tetap memusuhi para filosof, dan filsafat beserta para ahlinya tidak akan memiliki kepemimpinan atas *millah* tersebut dan para penganutnya. Sebaliknya, ia akan ditolak dan para ahlinya akan ditolak... *Millah* tidak akan mendapat banyak dukungan dari filsafat, dan tidak dapat dijamin bahwa filsafat beserta ahlinya tidak akan ditimpa mudarat besar dari *millah* tersebut dan para penganutnya. Oleh karena itu, para filosof mungkin terpaksa pada saat itu untuk memusuhi para penganut *millah* demi keselamatan para filosof itu sendiri. Mereka akan berusaha untuk tidak memusuhi *millah* itu sendiri, melainkan hanya memusuhi keyakinan [keliru] mereka bahwa *millah* bertentangan dengan filsafat, dan mereka akan berusaha menghilangkan keyakinan ini dari mereka dengan mencoba membuat mereka paham bahwa apa yang ada dalam *millah* mereka adalah simbol-simbol.” (Lihat rinciannya dalam buku kami: *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut, hlm. 236 dst.)

Itulah cara yang diusulkan al-Farabi untuk membangun hubungan damai antara para agamawan dan para filosof. Meskipun konsepsi hubungan antara agama dan filsafat ini selaras dengan visi dunianya secara umum, ia tidak mencoba menerapkan visi ini pada detail-detail spesifik dari ranah agama maupun ranah filsafat. Ia hanya mencukupkan diri dengan merumuskan sebuah kerangka umum untuk “*Millah* Utama” (*al-millah al-fadhilah*), di mana ia sangat terinspirasi oleh pengalaman Islam pada masa Nabi dan Khulafa' Rasyidin, untuk menjadikannya sebagai sebuah kota utama Islami yang identik, atau setidaknya mengimitasi, kota utama filosofis.

Dengan demikian, sebagaimana filsafat—menurut tradisi Aristotelian—terbagi dua: filsafat teoretis dan filsafat praktis, begitu pula *Millah* Utama: di dalamnya terdapat “pandangan-pandangan tentang hal-hal teoretis” yang berkaitan dengan akidah (Tuhan, Dzat dan sifat-Nya, malaikat, rasul, hari akhir, dll.), dan “pandangan-pandangan tentang hal-hal volunter-praktis” yang menyangkut

ibadah. Secara umum, al-Farabi menetapkan bahwa pandangan-pandangan praktis dalam *millah* adalah partikularitas-partikularitas yang universalitasnya ditemukan dalam filsafat praktis (etika dan politik menurut tradisi Aristotelian). Demikian pula, “pandangan-pandangan teoretis dalam *millah*, demonstrasi-demonstrasinya ada dalam filsafat teoretis, dan ia diterima dalam *millah* tanpa demonstrasi.” Dengan demikian, “kedua bagian yang membentuk *millah* berada di bawah filsafat. Maka, filsafatlah yang memberikan demonstrasi-demonstrasi untuk apa yang dikandung oleh *Millah* Utama. Konsekuensinya, profesi kenabian (*al-mihnah al-malakiyyah*) yang darinya *Millah* Utama terbentuk, berada di bawah filsafat.” (Al-Farabi, *Kitab al-Millah*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut: Dar el-Machreq, 1986, hlm. 47).

Al-Kindi berbicara—sebagaimana telah kami katakan—dari posisinya sebagai seorang yang hidup di bawah naungan negara pusat yang kuat, menghadapi lawan-lawan yang dikenal nama, organisasi, serta aktivitas rahasia dan terbukanya yang menentang negara tersebut. Oleh karena itu, ia tidak ragu-ragu menyerang para penentang filsafat di masanya, yaitu mereka yang menafsirkannya dengan tafsiran buruk yang tendensius. Ia terlibat dalam polemik langsung dengan mereka dari posisi kuat, bukan dari posisi lemah. Adapun al-Farabi, yang hidup di zaman ketika ikatan negara pusat telah terurai dan berubah menjadi negara-negara kecil yang saling bersaing dan berperang, ia mencoba menghadapi para penentang filsafat dari posisi seruan untuk “menyatukan barisan,” untuk memulihkan kesatuan umat dan menjamin kelangsungan negara yang merepresentasikannya dan berbicara atas namanya. Hasrat untuk “menyatukan” ini tercermin dalam visi al-Farabi tentang filsafat, sejarahnya, dan hubungannya dengan agama. Ia membangun filsafatnya di atas upaya “menyatukan dua orang bijak, Platon dan Aristoteles” (*al-Jam‘ bayn al-Hakimayn, Aflathun wa Aristhu*, yang merupakan judul salah satu kitabnya yang paling terkenal). Ia mengadopsi teori emanasi yang diciptakan oleh Neoplatonisme untuk merekonsiliasikan agama dan filsafat. Akan tetapi, al-Farabi—meskipun berpegang teguh pada teori emanasi ini sebagai titik tolak untuk menjelaskan banyak isu-isu agama dan metafisika yang pelik—secara umum tetap bergerak dalam kerangka yang sangat kental dengan Aristotelianisme, hingga ia dianggap sebagai salah satu Peripatetik paling terkemuka, pengikut Aristoteles di Abad Pertengahan. Namun, al-Farabi juga sadar sepenuhnya bahwa ia hidup dalam kerangka pengalaman peradaban yang berbeda dari pengalaman Yunani. Konsekuensinya, ia menyadari sepenuhnya bahwa jika ada semacam paralelisme atau korespondensi antara data-data dalam pengalaman Yunani dengan data-data dalam pengalaman Arab-Islam, hal itu tidak berarti keduanya dapat dilebur dan dilampaui menjadi sebuah sistem pemikiran yang menyatukan dan sekaligus mengatasi keduanya.

c. Ibn Sina: Ambisi untuk Filsafat yang Lain...

Adapun sang Guru Utama (*al-Syaikh al-Ra'is*), Ibn Sina, ia benar-benar berupaya untuk mewujudkan jenis pelampauan ini dengan sebuah metode eklektik-sinkretis, yang didorong oleh ambisi untuk mendirikan sebuah filsafat lain—selain filsafat Peripatetik yang ia anggap sebagai “filsafat kaum awam di kalangan filosof” pada masanya—yaitu sebuah “Filsafat Masyriqiyyah” (Timur) yang ia sebut sebagai “intisari kebenaran” menurutnya[¹]. Ibn Sina ingin merekonsiliasikan antara

¹ Lihat buku kami *Nahnu wa al-Turats* (Kita dan Warisan), studi yang berjudul: «Ibn Sina wa Falsafatuhu al-

Aristotelianisme, Platonisme, filsafat Hermetik-Batini, dan teologi kalam Mu'tazilah dengan memasukkan nilai-nilai penengah di antara nilai-nilai yang bertentangan dalam mazhab-mazhab ini[¹].

Ia meyakini bahwa persoalan hubungan antara agama dan filsafat dapat dilampaui dengan berupaya menemukan jawaban-jawaban filosofis untuk isu-isu akidah keagamaan. Jalan ini membuatnya mendekat, hingga taraf terlibat, dengan filsafat keagamaan Isma'iliyah yang memang pada dasarnya dibangun di atas landasan yang sama: menciptakan sebuah filsafat keagamaan yang menjadi alternatif bagi agama dan filsafat sekaligus.

Dan Ibn Sina tidak hanya mengumumkan ambisinya untuk mendirikan "Filsafat Masyriqiyyah" ini, tetapi ia juga menulis tentang filsafat Peripatetik itu sendiri. Dalam jilid-jilid tebal, ia memaparkan "apa yang sah" baginya dari filsafat tersebut—menurut ungkapannya—dengan memasukkan modifikasi-modifikasi pada beberapa isu fundamental dan pelik, khususnya isu-isu di mana visi Yunani bertentangan dengan visi keagamaan Islam yang dibangun oleh para teolog, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah.

Ada tiga masalah fundamental di mana pertentangan paling tajam terjadi antara visi filosofis Yunani-Peripatetik dan teologi kalam Islam. Masalah-masalah ini adalah: masalah kezalian (*qidam*) atau kebaruan (*huduts*) alam, masalah ilmu Tuhan, dan masalah kebangkitan eskatologis (*al-ma'ad al-ukhrawi*).

- Konsepsi Yunani dibangun di atas pilar fundamental: "tidak ada sesuatu pun yang berasal dari ketiadaan" (*ex nihilo nihil fit*). Konsekuensinya, alam tidak mungkin diciptakan atau muncul dari ketiadaan, melainkan harus diciptakan dari sesuatu, yang menjadikannya azali (*qadim*): tidak memiliki permulaan. Ini bertentangan dengan sudut pandang keagamaan yang didasarkan pada gagasan penciptaan (*khalq*), yang diungkapkan oleh para teolog sebagai "kebaruan alam" (*huduts al-'alam*). Untuk melampaui pertentangan ini, Ibn Sina mengatakan bahwa alam adalah azali secara esensial (*qadim bi al-dzat*) dan baru secara temporal (*hadits bi al-zaman*). Ia azali secara esensial karena ia adalah salah satu objek ilmu Tuhan (*ma'lumat Allah*): karena ilmu Tuhan itu azali, maka objek-objek ilmu-Nya, termasuk alam, juga azali. Akan tetapi, alam juga merupakan akibat (*ma'lul*) dari Tuhan. Dan akibat datang setelah sebabnya, karena sebab harus ada terlebih dahulu, baru kemudian akibatnya ada. Dari sudut pandang ini, alam adalah baru (*hadits*). Ibn Sina menganalogikannya dengan gerakan cincin di jari: gerakan cincin menyertai gerakan jari dan tidak terlambat darinya, tetapi ia adalah akibat dari gerakan jari, sehingga ia baru (*hadits*) karena disebabkan olehnya.
- Adapun mengenai ilmu Tuhan, pertentangan antara sudut pandang keagamaan sebagaimana ditetapkan oleh para teolog dan sudut pandang filosofis sebagaimana ditetapkan oleh Ibn Sina, berpusat pada isu berikut: Sudut pandang keagamaan menetapkan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, baik yang partikular (*juz'iyat*) maupun yang universal (*kulliyyat*): "Tidak luput dari-Nya seberat zarrah pun di langit maupun di bumi" (QS. Saba': 3). Dari sinilah adanya

Masyriqiyyah» (Ibn Sina dan Filsafat Timurnya).

¹ Lihat rincian tentang topik ini dalam buku kami *Nahnu wa al-Turats*, studi yang berjudul: "Zhuhur al-Falsafah fi al-Maghrib wa al-Andalus: Ibn Bajjah wa Tadbir al-Mutawahhid" (Kemunculan Filsafat di Maghrib dan Andalusia: Ibn Bajjah dan Pengaturan Sang Soliter).

hisab, pahala, dan siksa di akhirat: “Barangsiapa mengerjakan kebaikan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa mengerjakan kejahatan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula” (QS. Al-Zalzalah: 7-8). Adapun sudut pandang filosofis menetapkan bahwa mengatakan Tuhan mengetahui hal-hal partikular berkonsekuensi bahwa ilmu Tuhan berubah seiring perubahan hal-hal partikular tersebut, dan perubahan adalah kekurangan, sementara Tuhan Maha Suci dari kekurangan. Oleh karena itu, tidak boleh dikatakan bahwa Tuhan mengetahui sesuatu *dari* sesuatu itu sehingga ilmu-Nya berubah seiring perubahannya. Sebaliknya, harus dikatakan bahwa Dia mengetahuinya—atau mengonsepsikannya—dari sisi bahwa Dia adalah prinsip dari sesuatu itu. Dia mengetahui bahwa Dia adalah Sebab Pertama bagi segala sesuatu, dan konsekuensinya, ilmu-Nya tentang segala sesuatu adalah ilmu yang universal. “Meskipun demikian,” tambah Ibn Sina, “tidak ada sesuatu yang personal pun yang luput dari-Nya.”

- Dan mengenai kebangkitan eskatologis, agama menetapkan bahwa kebangkitan terjadi pada jiwa dan jasad sekaligus. Adapun filsafat ilahiah Sina-is (*Sinawiyyah*) berpandangan bahwa jasad akan hancur dan kebangkitan hanya terjadi pada jiwa. Inilah yang ditetapkan oleh Ibn Sina, berdasarkan pandangan bahwa jiwa telah ada sebelum menyatu dengan jasad, bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan adalah kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa, dan bahwa jiwa-jiwa yang bahagia di dunia—yang meraih kesempurnaannya melalui pengetahuan filosofis—adalah jiwa-jiwa yang utama (*fadhilah*) yang hanya merekalah yang berhak atas keabadian dan kebahagiaan ukhrawi. Adapun “jiwa-jiwa orang dungu” (*nufus al-bulh*), yakni jiwa-jiwa yang bodoh yang tidak memperoleh “porsi pengetahuan filosofis yang diperlukan,” mereka akan tetap dalam kebodohnya dan disiksa dengan siksaan yang pedih ketika berpisah dari jasad. (Lihat rinciannya dalam buku kami, *Bun-yah al-‘Aql al-‘Arabi*, Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, Beirut, hlm. 454 dst.).

Jelas bahwa solusi-solusi sinkretis semacam ini tidak akan memuaskan baik para filosof maupun para agamawan. Solusi-solusi ini, dengan mengorbankan ketegasan logis yang menjadi ciri khas diskursus filosofis—diskursus filsafat sistematis seperti filsafat Aristoteles—tetap saja jauh dari makna literal diskursus keagamaan, bahkan melanggar batas-batas dan kerangkanya. Oleh karena itu, ketika al-Ghazali bangkit untuk membantah para filosof—yang ia baca melalui Ibn Sina—ia tidak menempuh jalur permusuhan ideologis yang terang-terangan sebagaimana yang ia lakukan dalam membantah Batiniyah—meskipun bantahan terhadap filosof termasuk dalam kerangka yang sama seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya. Kali ini, ia justru menempuh jalur seorang “lawan debat yang merepotkan” di satu sisi, dan jalur seorang fakih yang memberi fatwa di sisi lain.

d. Al-Ghazali: Mahkamah Inkuisisi terhadap Filsafat dan Ilmu-ilmunya

Al-Ghazali menghadapi diskursus filosofis Sina-is dan mendebatnya dari sisi bahwa diskursus itu “kacau-balau” (*mutahafit*) dan kontradiktif, tidak berkomitmen pada apa yang disyaratkan oleh para filosof dalam logika di bagian demonstrasi (*al-burhan*). Artinya, ia tidak mematuhi ketegasan logis, melainkan membiarkan celah-celah dan menggunakan “kekeliruan-kekeliruan” (*mughalathat*). Setelah selesai menunjukkan

kekacauan diskursus ini, ia kembali meninjaunya dari sudut pandang seorang fakih yang memberi fatwa. Ia berkata tentangnya: diskursus ini adalah diskursus yang gagal membuktikan kebaruan alam, pengetahuan Tuhan atas hal-hal partikular, dan kebangkitan jasad. Konsekuensinya, ia menetapkan hal sebaliknya, dengan satu atau lain cara: ia menyatakan kezalian alam, bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular, dan bahwa kebangkitan tidak akan melibatkan jasad. Hal ini—dalam pandangannya—bertentangan dengan agama. Dari sinilah ia menghukumi kafir para filosof dalam tiga masalah ini, dan menghukumi mereka sebagai pelaku bid'ah dalam masalah-masalah lainnya. (Kami akan membahas topik ini dengan lebih rinci dalam Pengantar Analitis yang akan kami sertakan dalam edisi kami untuk kitab *Tahafut al-Tahafut* karya Ibnu Rusyd).

Bukan hanya itu, al-Ghazali bahkan memperingatkan agar tidak menekuni ilmu-ilmu filosofis secara keseluruhan, dengan mencari-cari dalih dalam setiap ilmu untuk melarang pendalamannya. Demikianlah, matematika (geometri dan aritmetika) memiliki “bencana besar,” yaitu bahwa orang yang menekuninya bisa jadi terkagum-kagum dengan metodologinya dan ketelitian demonstrasinya, sehingga ia menjadi berbaik sangka kepada para filosof. Ia akan mengira bahwa semua ilmu mereka sama jelas dan kokohnya dengan ilmu ini, sehingga ia terbawa untuk berbaik sangka pada apa yang mereka tetapkan dalam ilmu-ilmu ilahiah. Al-Ghazali berkata: “Ini adalah bencana besar, yang karenanya wajib melarang siapa pun yang mendalami ilmu-ilmu itu.”^[1] Adapun logika, meskipun menurutnya sejenis dengan apa yang disebutkan oleh para teolog dan ahli penalaran dalam dalil-dalil, ia mengandung—katanya—bencana serupa. Sebab, “bisa jadi orang yang menelaah logika juga akan menyukainya dan melihatnya sebagai sesuatu yang jelas, lalu ia mengira bahwa ajaran-ajaran kufur yang dinukil dari mereka (para filosof) didukung oleh demonstrasi-demonstrasi serupa, sehingga ia terburu-buru menjadi kafir sebelum sampai pada ilmu-ilmu ilahiah.” Adapun ilmu-ilmu alam (*thabi'iyat*), bencananya adalah bahwa ia dibangun di atas gagasan kausalitas, yaitu keterkaitan antara akibat dan sebab. Ini adalah sesuatu yang diingkari oleh kaum Asy'ariyah secara umum, dan telah diingkari oleh al-Ghazali dalam kitabnya *Tahafut al-Falasifah* dengan dalih bahwa meyakini hal itu berarti mengingkari mukjizat para nabi. Tersisalah ilmu kemasyarakatan (*al-'ilm al-madani*), yang terbagi dua: politik dan etika. Adapun politik, pemikiran para filosof tentangnya—menurut al-Ghazali—diambil dari kitab-kitab Allah yang diturunkan kepada para nabi dan dari hikmah-hikmah yang diriwayatkan dari para nabi terdahulu, sehingga tidak ada kebutuhan padanya. Demikian pula etika, pemikiran mereka tentangnya—menurut al-Ghazali—diambil dari ucapan-ucapan kaum sufi.

Dengan demikian, al-Ghazali, dengan satu atau lain cara, menetapkan pengharaman pengkajian kitab-kitab kuno dan ilmu-ilmunya secara keseluruhan. Ia mengulanginya dalam berbagai rumusan di kitab-kitabnya yang lain seperti *al-Iqtishad fi al-'Itiqad*, *Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam*, dan *Faishal al-Tafriqah bayna al-Islam wa al-Zandaqah*, selain dua kitabnya yang terkenal dalam bidang ini: *Tahafut al-Falasifah* dan *al-Munqidz min al-Dhalal*. Adapun alternatif yang ia tawarkan dan tekankan adalah tasawuf. Itulah kesimpulan yang ia capai dalam kitabnya *al-Munqidz min al-Dhalal*, di mana ia berkata: “Aku mengetahui dengan yakin bahwa

1 Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, data yang sama seperti sebelumnya, hlm. 100 dst.

kaum sufi adalah para penempuh jalan Allah SWT secara khusus, bahwa jalan hidup mereka adalah jalan hidup terbaik, jalan mereka adalah jalan paling lurus, dan akhlak mereka adalah akhlak paling suci. Bahkan, jika akal para cendekiawan, hikmah para bijak, dan ilmu para ulama yang mendalami rahasia-rahasia syariat dikumpulkan untuk mengubah sesuatu dari jalan hidup dan akhlak mereka, dan menggantinya dengan yang lebih baik, mereka tidak akan menemukan jalannya... Hingga dalam keadaan sadar pun mereka menyaksikan para malaikat dan ruh para nabi, mendengar suara-suara dari mereka, dan memperoleh manfaat dari mereka.”[1]

Filsafat di Andalusia dan Maghrib: Absennya Preokupasi Rekonsiliasi (Taufiq)

a. Pembebasan dari Problematika Ilmu Kalam

Ibn Thufail, dalam pengantar kitabnya *Hayy bin Yaqzhan*, menyajikan sebuah deskripsi singkat tentang perkembangan filsafat di Andalusia; sebuah deskripsi yang padat dan kaya makna. Ia berkata: “Sesungguhnya, mereka yang tumbuh di Andalusia dengan fitrah unggul, sebelum logika dan filsafat tersebar di sana, menghabiskan usia mereka dengan ilmu-ilmu *ta’alim* (matematika) dan mencapai tingkatan yang tinggi di dalamnya, namun tidak mampu melampaui itu. Kemudian, datang generasi setelah mereka yang memiliki kelebihan dengan sedikit pengetahuan logika. Mereka menelaahnya, namun itu tidak membawa mereka pada hakikat kesempurnaan... Kemudian, datang generasi lain setelah mereka yang lebih tajam penalarannya dan lebih dekat pada kebenaran. Dan tidak ada di antara mereka yang lebih tajam kecerdasannya, lebih sahih penalarannya, dan lebih jujur pandangannya daripada Abu Bakar ibn al-Sha’igh”[2] (—Ibn Bajjah).

Ibn Thufail, dengan demikian, menyajikan kemunculan filsafat di Andalusia—dan yang ia maksud adalah filsafat ilmiah-demonstratif[3]—sebagai puncak dari dua tahap perkembangan pemikiran ilmiah di sana: tahap matematika dan tahap logika (dan matematika). Ini berarti bahwa kemunculan filsafat di Andalusia terjadi dalam konteks yang sama sekali berbeda dari konteks kemunculannya di Masyriq. Kita telah melihat bagaimana filsafat di Masyriq muncul dan bernapas dalam konteks dan ranah keagamaan yang spesifik; sebuah konteks yang didominasi oleh ilmu kalam dengan tugas utamanya: membela akidah-akidah keimanan dengan argumen-argumen rasional, dan dengan problematika utamanya: merekonsiliasikan antara *naql* (teks suci) dan *‘aql* (akal). Filsafat telah terlibat dalam konteks yang sama ini sejak awal kemunculannya bersama al-Kindi. Oleh karena itu, ia harus membela haknya untuk eksis dengan membuktikan bahwa tidak ada pertentangan antara apa yang ditetapkan dengan apa yang dibawa oleh agama, dan seterusnya, seperti yang telah dijelaskan di atas. Adapun di Andalusia, yang tidak mengenal apa yang dikenal oleh Masyriq berupa *firqah-firqah* kalam dan konflik-konflik mazhab-ideologis, filsafat menempuh jalur perkembangan yang lain. Jalur ini adalah jalur yang alami dan pedagogis yang benar, yang diungkapkan oleh Platon dalam kalimat terkenal yang ia tulis di pintu akademinya: “Barangsiapa bukan ahli geometri,

1 Sumber yang sama, hlm. 139.

2 Ibn Thufail, *Hayy bin Yaqzhan*, dalam *Hayy bin Yaqzhan li Ibn Sina wa Ibn Thufail wa al-Suhrawardi*, ed. Ahmad Amin, Dar al-Ma’arif, Kairo, 1950.

3 Adapun filsafat gnostik-*‘irfani*, ia telah muncul di Andalusia sebelumnya bersama Ibn Masarrah.

janganlah masuk ke tempat kami.” Maknanya, pendalaman filsafat pertama-tama menuntut persiapan intelektual yang landasannya adalah perolehan ketegasan logis, yang didapatkan seseorang dari studi matematika.

Dengan demikian, jika filsafat di Andalusia dan Maghrib menderita karena belenggu-belenggu politik dan dari kejaran sebagian fukaha terhadap setiap pemikiran bebas—sebagaimana ia menderita di Masyriq, atau bahkan lebih, seperti yang telah kami jelaskan—maka sebagai imbalannya, ia telah membebaskan diri dari belenggu-belenggu kultural dan rintangan-rintangan epistemologis yang diwariskan kepadanya oleh ilmu kalam di satu sisi, dan dari landasan gnostik “formula Masyriqiyah” dari Neoplatonisme di sisi lain; sebuah formula di mana filsafat keagamaan Hermetik mendominasi[¹].

Pembebasan dari ilmu kalam di Andalusia telah membebaskan diskursus filosofis, sejak kemunculannya di sana bersama Ibn Bajjah, dari problematika rekonsiliasi (*taufiq*) antara akal dan *naql*, antara filsafat dan agama. Sebagaimana pembebasan dari filsafat keagamaan Hermetik telah membebaskan diskursus itu sendiri dari instrumentalisasi ilmu untuk meleburkan agama ke dalam filsafat, dan filsafat ke dalam agama—sesuatu yang menjadi preokupasi filsafat di Masyriq. Ini berarti bahwa filsafat, ketika muncul di Maghrib dan Andalusia, muncul sebagai filsafat demonstratif (*burhaniyyah*) sejak awal. Inilah yang ditonjolkan dan ditekankan oleh filosof pertama yang dikenal di negeri ini: Ibn Bajjah.

b. Ibn Bajjah: Sebuah Tendensi Demonstratif yang Sadar

Ibn Bajjah berkata dalam kitabnya *Syuruhat al-Sama' al-Thabi'i* (Komentar atas *Fisika* Aristoteles) sebagai berikut: “Dahulu, kaum kuno yang berfilsafat tentang alam (sebelum Aristoteles) menempuh jalan yang berbeda-beda hingga mereka sampai pada pandangan-pandangan yang bertentangan dengan apa yang teramati. Hal itu karena kurangnya keahlian mereka dalam metode-metode logis.” Akibatnya, argumen-argumen mereka menjadi “argumen-argumen yang problematis, sebagian bersifat sofistik [...] dan sebagian bersifat dialektis dan persuasif... Oleh karena itu, keadaan memaksa dia (maksudnya Aristoteles) untuk menyanggah setiap argumen satu per satu. Dan karena pandangan-pandangan tersebut telah lenyap di zaman kita, hingga tidak lagi disebut kecuali karena termaktub dalam kitab-kitab Aristoteles—dan adapun pandangan-pandangan serupa yang ada hari ini, yaitu pandangan para teolog (*mutakallimun*) di zaman ini, maka itu tidak dianggap, karena kaum ini tidak bertujuan untuk meneliti watak-watak alam (*thiba'*, sebab-sebab), bahkan di antara mereka ada yang menafikan keberadaannya. Mereka hanya secara kebetulan, dalam menyanggah lawan-lawan mereka, berbicara sedikit tentangnya, seperti pendapat tentang atom (*al-juz' alladzi la yatajazza*). Namun, penelitian mereka tentang itu bukan untuk memberikan sebab-sebab dari fenomena alamiah ini, melainkan hanya karena apa yang mereka temukan dalam perdebatan satu sama lain—maka kami memutuskan untuk meninggalkan bagian penelitian ini dan langsung menuju pada tujuan demonstrasi (*al-burhan*).” [²]

¹ Lihat studi kami dalam *Nahnu wa al-Turats* (Kita dan Warisan) yang berjudul «Ibn Sina wa Falsafatuhu al-Masyriqiyah» (Ibn Sina dan Filsafat Timurnya).

² Abu Bakar Muhammad bin Yahya bin Bajjah, *Syuruhat al-Sama' al-Thabi'i li Aristhuthalis*, ed. Ma'n Ziyadah, Beirut, Dar al-Fikr, 1981, hlm. 16-17.

Ibn Bajjah, dengan demikian, sebagaimana Aristoteles, memisahkan antara argumen-argumen yang bertujuan untuk meyakinkan audiens tentang kebenaran atau kesalahan suatu pendapat tertentu—tanpa memandang apakah pendapat itu sendiri benar atau salah—dengan argumen-argumen yang bertujuan untuk memberikan sebab-sebab dari objek yang dipelajari (yaitu, argumen-argumen demonstratif, ilmiah). Jenis pertama mengandalkan kekeliruan, retorika, atau dialektika, dan tujuannya adalah memengaruhi pendengar, bukan menetapkan sebuah kebenaran (seperti argumen-argumen para teolog). Adapun jenis kedua, ia mengandalkan demonstrasi (*al-burhan*) dan tujuannya adalah membangun kebenaran, yaitu pengetahuan yang sah dan meyakinkan. Dalam bahasa Aristoteles: *sains* ('ilmu). Adapun sarananya adalah menghubungkan akibat dengan sebab-sebabnya. Mengenai ini, Aristoteles berkata: “Kita memiliki *sains* tentang sesuatu secara absolut, bukan secara aksidental seperti cara sofistis, ketika kita memiliki [pengetahuan tentang] sebab yang olehnya sesuatu itu ada, dan kita tahu bahwa sebab ini adalah sebab dari sesuatu itu, dan sebagai tambahan, bahwa sesuatu itu tidak mungkin selain dari apa adanya.”^[1] (Inilah makna *sains* dan argumen-argumen ilmiah atau demonstratif dalam terminologi Ibnu Rusyd, sebagaimana akan sering kita temui).

Dan pemisahan yang ditegakkan oleh Ibn Bajjah antara argumen-argumen sofistis dan dialektis—termasuk argumen para teolog dalam Islam—dengan argumen-argumen demonstratif-ilmiah yang mengandalkan *burhan* dan meneliti sebab-sebab alamiah dengan tujuan membangun *sains*, menandai sebuah tahap baru yang sangat penting dalam sejarah kebudayaan Arab. Inilah permulaan dari mazhab demonstratif (*al-madrasah al-burhaniyyah*) yang mewarnai pemikiran ilmiah dan filosofis di Andalusia, dan yang mencapai kematangan penuhnya bersama filosof dari Kordoba: Ibnu Rusyd.

c. Independensi Agama... dan Irasionalitas “Kebahagiaan” Kaum Sufi

Ada tiga hal yang menarik perhatian dalam diskursus filosofis Ibn Bajjah:

Pertama, bahwa materi pengetahuan yang ia olah pada dasarnya adalah materi ilmiah. Maksud kami adalah ketergantungannya yang total pada *sains* di masanya, yaitu ilmu-ilmu alam (*thabi'iyat*) Aristoteles. Karenanya, kita mendapatinya sangat berhati-hati, terkadang hingga pada taraf penekanan dan pengulangan yang membosankan, untuk mendasarkan pandangan-pandangan filosofisnya pada materi ilmiah yang tersedia dalam kitab-kitab Aristoteles atau yang diberikan oleh pengalaman dan eksperimen.

Kedua, ketiadaan preokupasi untuk merekonsiliasikan (*taufiq*) antara agama dan filsafat dalam diskursusnya, serta tidak adanya upaya untuk meleburkan yang satu ke dalam yang lain. Justru sebaliknya, kita menemukan padanya kecenderungan yang jelas untuk memisahkan antara agama dan filsafat, atas dasar bahwa ranah agama adalah ranah yang independen dan akal tidak memiliki campur tangan di dalamnya. Dengan demikian, wahyu—yang oleh al-Farabi dianggap dapat ditafsirkan secara rasional, karena ia diterima oleh pemilik daya imajinasi yang kuat (Nabi) dari Akal Aktif (atau Akal Kesepuluh, akal samawi terakhir = malaikat

1 ARISTOTE, *Les Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Vrin, 1997, hlm. 7. (Catatan: Ini adalah kutipan dari terjemahan Prancis dari karya Aristoteles, *Posterior Analytics*, yang digunakan oleh al-Jabiri).

wahyu) yang membawa kepadanya simbol-simbol dan imitasi-imitasi kebenaran, sebagaimana filosof menerima hakikat-hakikat secara langsung dari akal yang sama ini—wahyu bagi Ibn Bajjah, dan secara umum ilham-ilham, tidak dapat menerima tafsiran rasional. Sebab, menurutnya, itu adalah “anugerah ilahi (*mauhibah ilahiyyah*) yang dikhususkan Allah SWT bagi siapa yang Dia kehendaki dari makhluk-Nya, dan manusia tidak memiliki andil dalam hal itu.”^[1]

Ketiga, anggapannya bahwa tasawuf itu tidak rasional (*ghair ma'qul*). Klaim kaum sufi bahwa pencapaian kebahagiaan tertinggi terjadi tanpa belajar, melainkan dengan mengosongkan diri dan dengan “tidak membiarkan sekejap mata pun berlalu tanpa mengingat Yang Absolut,” semua itu menurut Ibn Bajjah adalah “sekadar dugaan (*zhann*).” Dan “melakukan apa yang mereka duga adalah sesuatu yang di luar kodrat (*thab'*).” “Maka, tujuan yang mereka duga ini, seandainya ia benar... niscaya bagian paling mulia dari manusia (—akal) akan menjadi sia-sia tanpa fungsi, dan keberadaannya akan menjadi batil. Dan akan batil pula semua ajaran dan ketiga ilmu (matematika, fisika, metafisika) yang merupakan *hikmah* teoretis; dan bukan hanya itu, bahkan juga seni-seni yang bersifat dugaan (*shana'i' al-zhununiyyah*) seperti nahwu (tata bahasa) dan sejenisnya.”^[2]

Dalam hal ini, Ibn Bajjah membantah al-Ghazali atas klaimnya mencapai kebahagiaan tertinggi ini. Ia berkata: “Telah sampai kepada kami kitab dari seorang yang dikenal dengan nama Abu Hamid al-Ghazali, yang ia namakan *al-Munqidz (min al-Dhalal)*... di dalamnya ia menggambarkan sebagian dari perjalanan hidupnya dan menyebutkan bahwa ketika ia mengasingkan diri, ia menyaksikan hal-hal ilahiah dan merasakan kenikmatan yang luar biasa. Di antara yang ia katakan adalah bait syair: ‘Maka terjadilah apa yang terjadi, yang takkan kusebutkan...’ (—Maka baik sangkalah dan jangan bertanya tentang beritanya). Ini semua adalah dugaan-dugaan dan hal-hal yang ia jadikan sebagai simbol-simbol kebenaran. Dan orang ini, dari urusannya tampak jelas bahwa ia... keliru atau dikelirukan oleh imajinasi-imajinasi kebenaran.”^[3]

d. Ibn Thufail dan Independensi Jalan Agama dari Jalan Filsafat

Adapun Ibn Thufail, murid Ibn Bajjah—meskipun tidak bertemu langsung dengannya—ia memang menyatakan dalam pengantar risalahnya *Hayy bin Yaqzhan* bahwa ia ingin «menyebutkan rahasia-rahasia *Hikmah Masyriqiyyah*” dari Guru Utama, Ibn Sina. Akan tetapi, kerangka di mana ia meletakkannya adalah kerangka yang sama dengan yang dipikirkan oleh Ibn Bajjah dan di mana Ibnu Rusyd bergerak setelahnya. Maksud kami adalah pemisahan agama dari filsafat. Hayy bin Yaqzhan, yang merepresentasikan jalan filsafat (*Masyriqiyyah*), hidup di pulau yang jauh dari pulau Salaman, yang merepresentasikan jalan wahyu. Keduanya tetap terpisah satu sama lain hingga kebetulan mempertemukan mereka, lalu mereka menemukan bahwa mereka mencari tujuan yang sama melalui dua jalan yang sama sekali berbeda: jalan filsafat dan jalan agama. Ibn Thufail menegaskan independensi agama melalui kegagalan Hayy bin Yaqzhan dalam meyakinkan publik Salaman, yakni publik kaum beriman, bahwa jalannya dan jalan mereka adalah satu. Ia gagal

1 Lihat pandangan Ibn Bajjah tentang masalah-masalah ini dalam: *Rasa'il Ibn Bajjah al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhry, Dar al-Nahar, 1968, hlm. 50-70.

2 Sumber yang sama, hlm. 56.

3 Sumber yang sama, hlm. 120. Lihat juga buku kami: *Nahnu wa al-Turats*, paragraf c dari studi yang telah disebutkan sebelumnya (catatan kaki 19).

meyakinkan mereka bahwa ibadah dan ritus-ritus agama yang mereka praktikkan bukanlah tujuan itu sendiri, melainkan untuk mengantarkan mereka pada apa yang ia sendiri capai hanya dengan penalaran dan perenungan. Dan jika mereka melakukan seperti yang ia lakukan dan naik ke tingkatannya, mereka tidak akan lagi membutuhkannya, atau setidaknya akan memahami hakikat dan tujuannya. Ini adalah isyarat yang jelas dari Ibn Thufail bahwa Ibn Sina, dalam apa yang ia sebut “Filsafat Masyriqiyyah”, ingin meleburkan agama ke dalam filsafat dan membangun sebuah filsafat keagamaan atau agama filosofis.[¹]

e. **Al-Ghazali: Kitab-kitabnya Sesuai dengan Audiens Publiknya**

Mari kita tutup pemaparan ini dengan menyebutkan pendapat Ibn Thufail tentang al-Ghazali. Ia berkata: “Adapun kitab-kitab Syaikh Abu Hamid al-Ghazali, mereka ditulis sesuai dengan audiens publiknya: mengikat di satu tempat, dan melepaskan di tempat lain; mengafirkan karena beberapa hal, kemudian membebaskannya. Termasuk di antara hal yang membuatnya mengafirkan para filosof dalam *Kitab al-Tahafut* adalah penolakan mereka terhadap kebangkitan jasad dan penetapan mereka bahwa pahala dan siksa hanya untuk jiwa. Kemudian, di awal *Kitab al-Mizan (Mizan al-‘Amal)*, ia berkata: ‘keyakinan ini adalah keyakinan para guru sufi secara pasti.’ Lalu ia berkata dalam *Kitab al-Munqidz min al-Dhalal*: ‘bahwa keyakinannya adalah seperti keyakinan kaum sufi dan bahwa urusannya baru berhenti pada titik itu setelah penelitian yang panjang.’ Dalam kitab-kitabnya banyak hal semacam ini, yang akan dilihat oleh siapa saja yang menelaah dan merenungkannya secara mendalam. Ia telah memberikan alasan atas tindakan ini di akhir kitab *Mizan al-‘Amal*, di mana ia menjelaskan bahwa pandangan itu ada tiga macam: pandangan yang sejalan dengan publik; pandangan yang disesuaikan dengan setiap penanya dan pencari bimbingan; dan pandangan yang hanya ada antara seseorang dan dirinya sendiri, yang tidak akan diketahui kecuali oleh orang yang sekeyakinan dengannya.”[²]



Kesimpulan: Apa yang Membedakan Ibnu Rusyd?

Itulah perjalanan “hubungan antara agama dan filsafat” pada dua level: politis-ideologis dan intelektual-teoretis. Dari perjalanan ini, menjadi jelas bahwa hubungan ini adalah poros pemikiran filosofis dan pusat perhatian dalam kebudayaan Arab-Islam sepanjang masa, dan ia sangat mirip dengan problematika “orisinalitas dan modernitas” (*al-ashlah wa al-mu‘asharah*) dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer. Sikap terhadap filsafat dan ilmu-ilmu kuno—atau sebut saja ilmu-ilmu rasional—di masa lalu sangat mirip dengan sikap terhadap pemikiran Barat—atau sebut saja modernitas—di masa kini. Ada dua sikap:

- Sikap penolakan terhadap ilmu-ilmu kuno, yang paralel, atau serupa, atau berulang di zaman kita dalam apa yang kini disebut sebagai “Salafiyah”.
- Sikap penerimaan terhadap ilmu-ilmu tersebut, khususnya filsafat, sebagai

¹ Lihat rinciannya dalam buku kami: *Nahnu wa al-Turats*, studi yang berjudul: “al-Madrasah al-Falsafiyah fi al-Maghrib wa al-Andalus”, paragraf 7.

² Hayy bin Yaqzhan: data yang sama seperti yang telah disebutkan, hlm. 63-64.

rujukan tertinggi bagi pemikiran dan perilaku: sebuah rujukan yang menafsirkan agama dan menyajikan hakikat dari apa yang diungkapkan di dalamnya melalui “simbol” (*mitsal*), dan memberikan demonstrasi (*burhan*) untuk apa yang ditetapkan di dalamnya tanpa demonstrasi. Inilah “modernitas” sebagaimana ia mengajukan dirinya di era-era keemasan kebudayaan kita, dengan asumsi bahwa modernitas tidak mengakui rujukan lain selain akal. Namun, ia adalah modernitas yang tidak lepas, seperti modernitas hari ini, dari semacam “keterasingan dalam pemikiran ‘Yang Lain’ (*al-akhar*)”.

Ketika kami menggunakan kata “keterasingan” (*ightirab*) di sini, kami bersungguh-sungguh dengan apa yang kami katakan. Sebab, apa yang dapat dikritik dari para penganut sikap terakhir ini adalah ketidaktahuan mereka yang relatif—jika bukan absolut—terhadap bidang-bidang luas dari pemikiran keagamaan Islam yang terus tumbuh dan meluas, dan dengan demikian, otoritasnya semakin mendalam di segala bidang. Kita tidak dapat memastikan “partisipasi” al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, maupun Ibn Bajjah dan Ibn Thufail, dalam ilmu-ilmu fikih, ushul, bahasa, hadis, tafsir, retorika, puisi, dll.—maksud kami, “ilmu-ilmu” yang membentuk apa yang kita sebut hari ini sebagai “budaya nasional” atau apa yang merepresentasikan aspek kekhususan (*khushushiyyah*) di dalamnya. Inilah yang membuat pengaruh mereka terbatas pada lingkaran-lingkaran sempit dan, konsekuensinya, tidak mencapai level “pembaharuan” (*tajdid*) budaya dari dalam.

Adapun pihak lain yang menolak “ilmu-ilmu kuno”, penolakan mereka sering kali bersifat ideologis-politis, seperti yang telah kita lihat. Hal ini menghalangi mereka untuk mengambil manfaat dari fenomena dialog kebudayaan, yang tanpanya kekhususan tidak dapat diperkuat dan diangkat ke level di mana ia dapat merepresentasikan universalitas dalam kadar tertentu.

Memang ada orang-orang yang menguasai ilmu-ilmu kuno, tetapi kebanyakan dari mereka, jika tidak semuanya, tidak melampaui tulisan-tulisan para filosof Islam yang merupakan interpretasi dan pembacaan atas para filosof Yunani. Al-Ghazali adalah yang paling luas pengetahuannya tentang pandangan para filosof dan paling dalam pemahamannya, tetapi ia pada umumnya tidak melampaui apa yang ditulis oleh Ibn Sina. Sangat tidak mungkin ia telah membaca pandangan-pandangan para filosof Yunani dari sumber-sumber aslinya. Bahkan, seseorang dapat memastikan bahwa ia tidak mengenal Aristoteles maupun Platon secara langsung. Inilah yang diperhatikan oleh Ibnu Rusyd dan ia ungkapkan ketika mendiskusikan bantahan-bantahan al-Ghazali terhadap para filosof. Ia memperhatikan kekacauan al-Ghazali dalam memaparkan masalah, dan ketidakpahamannya terhadap pokok dan cabangnya, lalu ia menafsirkannya dengan menyatakan bahwa al-Ghazali “tidak mempelajari filsafat dari sumber-sumber aslinya, melainkan mempelajarinya dari ucapan-ucapan Ibn Sina, sehingga ia mengalami kekurangan dalam *hikmah* dari sisi ini,” sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Rusyd.^[1]

Catatan ini sangat penting untuk memahami orisinalitas Ibnu Rusyd. Ia adalah seorang yang telah mempelajari ilmu-ilmu Arab-Islam dan menjadi spesialis di dalamnya. Kitabnya, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* dalam fikih perbandingan empat mazhab, “tidak diketahui ada kitab lain dalam bidangnya yang

1 Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, ed. Sulaiman Dunya, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1964, hlm. 409.

lebih bermanfaat dan lebih baik sistematikanya,” sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Abbar. Ini di samping praktiknya sebagai qadhi selama bertahun-tahun. Dari sinilah letak keistimewaan pembelaan Ibnu Rusyd terhadap filsafat dan ilmu-ilmu kuno. Ia tidak membela filsafat *dengan* filsafat sebagaimana yang dilakukan oleh al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, dan Ibn Thufail. Ia membelanya *dengan* fikih. Dengan demikian, ia menghadapi al-Ghazali dan orang lain yang melarang pengkajian kitab-kitab kuno atau mengafirkan para filosof, ia menghadapi mereka dari dalam syariat dan dengan bersandar pada prinsip-prinsipnya (*ushul*). Ia juga menghadapi takwil-takwil para teolog, khususnya Asy’ariyah yang telah menjadikan mazhab mereka sebagai akidah resmi dan menghukumi kafir atau fasik siapa pun yang tidak menganutnya; ia menghadapi mereka dengan Al-Qur’an, hadis, dan logika. Semua itu dalam kerangka pandangan yang komprehensif serta pemahaman yang mendalam dan jujur, yang membela filsafat sebagaimana ia membela syariat, seraya menegaskan independensi masing-masing dalam prinsip dan metodologinya, serta pertemuan keduanya dalam tujuan yang sama-sama mereka tuju: keutamaan (*al-fadhilah*).

Ada aspek fundamental lain yang menjadi keunikan Ibnu Rusyd dalam menangani hubungan antara agama dan filsafat, yang tidak diperhatikan oleh siapa pun dari para peminat pemikiran Rusydian, baik orientalis, Arab, maupun lainnya. Maksud kami adalah kenyataan bahwa filosof Kordoba ini menangani isu hubungan antara agama dan filsafat dari perspektif khusus yang berfokus pada masalah hubungan antara agama dan masyarakat. Itulah kerangka di mana kita harus memahami penekanannya pada perbedaan antara publik (*jumhur*) dan ulama (*‘ulama’*), serta pada keharusan bagi publik untuk mengambil makna lahiriah teks, dan konsekuensinya, keharusan untuk menghindari penyingkapan takwil kepada mereka. Itulah, pada hakikatnya, tujuan terdalam dari penulisan kitab ini: *Fashl al-Maqal fi Taqrir ma bayna al-Syari’ah wa al-Hikmah min al-Ittishal*.

Isu fundamental yang diajukan oleh kitab ini bukanlah “rekonsiliasi (*taufiq*) antara agama dan filsafat,” sebagaimana yang biasa dikatakan oleh semua orang yang menulis tentang Ibnu Rusyd. Filosof Kordoba ini tidak melakukan *taufiq*. Ia menetapkan adanya keselarasan (*tawafuq*) dan ketiadaan pertentangan (*‘adam ta’arudh*) antara Syariat dan Hikmah. Dan ia menetapkan dengan kuat bahwa pertentangan justru terjadi antara filsafat dan makna lahiriah syariat di satu sisi, dengan takwil-takwil para teolog “yang telah menjerumuskan manusia ke dalam kebencian dan permusuhan, peperangan, merobek-robek syariat, dan memecah belah manusia.” Adapun filsafat dan syariat, keduanya adalah “dua saudara perempuan”—bukan karena nasab, melainkan karena sepersusuan—keduanya menyusu dari satu sumber, yaitu Kebenaran (*al-haqq*). Dan “kebenaran,” katanya, “tidak akan bertentangan dengan kebenaran, melainkan selaras dan saling bersaksi atasnya.” Keduanya mengupayakan satu tujuan, yaitu “keutamaan (*al-fadhilah*)”, sebagaimana akan menjadi jelas dari Pengantar Analitis di mana kami akan memaparkan—dalam bahasa kontemporer kita—isi dari kitab ini.

PENGANTAR ANALITIS



SEPUTAR TEKS...

BAGIAN-BAGIAN KITAB

Kitab *Fashl al-Maqal* terdiri dari dua bagian utama yang memang menjadi tujuan asli penulisan kitab, yang kemudian diikuti oleh sebuah bagian tambahan yang mungkin tidak direncanakan oleh Ibnu Rusyd ketika ia pertama kali memulai penulisan kitab ini. Adapun bagian pertama, topiknya adalah: “Diskursus antara *Hikmah* (Filsafat) dan Syariat” (par. 1-19)[¹]. Sedangkan topik bagian kedua adalah: “Hukum-hukum Takwil” (par. 20-58). Hal ini ditunjukkan sendiri oleh Ibnu Rusyd ketika ia berkata di akhir bagian kedua: “Inilah yang kami pandang perlu untuk kami tetapkan dalam jenis penalaran ini, yakni diskursus antara Syariat dan *Hikmah*, serta hukum-hukum takwil dalam Syariat.” (par. 58).

Adapun bagian tambahan adalah apa yang datang setelah ucapan ini, di mana Ibnu Rusyd secara umum membahas “metode-metode konsepsi (*tashawwur*) dan pembenaran (*tashdiq*) dalam Syariat dan apa yang berkorespondensi dengannya dari golongan-golongan manusia” (par. 59-84). Dalam bagian ini, Ibnu Rusyd menyoroti perlunya sebuah kitab tersendiri di mana ia akan memaparkan dan menganalisis apa yang ia sebut sebagai “metode-metode umum yang dimaksudkan oleh Sang Pembuat Syariat (*al-Syari‘*) untuk mengajar publik dengannya sebagaimana termaktub dalam Al-Qur’an al-Karim” (par. 84). Dan inilah yang akan ia selesaikan dalam kitabnya yang ia namakan *Manahij al-Adillah fi ‘Aqa’id al-Millah*, yang akan kami terbitkan kembali dalam sebuah buku khusus dengan pengantar analitis.

Kitab kita, *Fashl al-Maqal*, tidak memiliki pendahuluan. Sebaliknya, Ibnu Rusyd—sebagaimana kebiasaannya dalam sebagian besar kitabnya—langsung setelah mengucapkan *hamdalah*, menyatakan tujuan dari kitab tersebut. Ia berkata: “Sesungguhnya, tujuan dari risalah ini adalah untuk menelaah, dari sudut pandang penalaran syar’i (yakni, dari perspektif fikih, bukan dari perspektif filosofis): Apakah penalaran (*al-nazhar*) tentang filsafat dan ilmu-ilmu logika itu dibolehkan (*mubah*) oleh syariat, atau dilarang (*mahzhur*)? Atau diperintahkan (*ma’mur bihi*), baik sebagai anjuran (*nadb*) maupun sebagai kewajiban (*wujub*)?” (par. 1). Tujuan kitab ini, dengan demikian, adalah untuk menjelaskan hukum syariat Islam mengenai “ilmu-ilmu kaum kuno”, khususnya “filsafat dan ilmu-ilmu logika.”

Kitab ini secara keseluruhan merupakan bantahan terhadap al-Ghazali dan kritik

¹ Kami merujuk dengan ini pada nomor-nomor paragraf dalam edisi kami. Lihat Bagian Ketiga dari kitab ini.

terhadap para teolog (*mutakallimun*), khususnya mazhab Asy'ariyah. Ia menuliskannya setelah sebuah risalah kecil (yang kami terbitkan di akhir kitab ini) di mana ia menjawab sebuah pertanyaan tentang masalah ilmu Tuhan atas hal-hal partikular. Pertanyaan itu diajukan kepadanya oleh “salah seorang sahabat,” katanya—dan kemungkinan besar adalah salah seorang sahabatnya dari kalangan pangeran Muwahhidun. Telah diketahui bahwa masalah ini adalah salah satu dari tiga masalah di mana al-Ghazali mengafirkan para filosof. Mengenai ini, kami akan kembali membahas latar belakang penulisan risalah ini, kitab ini, dan kitab-kitab Ibnu Rusyd lainnya dalam bagian yang akan kami khususkan untuk karya-karyanya di dalam buku yang sedang kami siapkan tentang biografi dan pemikirannya. Untuk saat ini, mari kita pusatkan perhatian kita pada isi kitab yang sedang kita bahas: *Fashl al-Maqal*.

DUA CATATAN

Di sini ada dua catatan yang ada baiknya kita elaborasi untuk memberi pembaca gambaran tentang kekayaan teks Rusydian, dan untuk mengingatkan tentang apa yang diperlukan untuk memahaminya, yaitu keharusan untuk menghadirkan kembali apa yang berkecamuk dalam benak sang filosof-fakih kita. Ini berarti bahwa memahami sebuah ungkapan dari ungkapannya dengan benar hanya dapat dicapai dengan membacanya melalui konteks umum di mana ia berada. Dan konteks umum di mana pemikiran Ibnu Rusyd bergerak dalam kitab ini adalah posisinya sebagai seorang fakih, bahkan sebagai seorang qadhi, yang berbicara dari dalam syariat Islam dan dengan standar serta hukum-hukumnya, dan ia mengupayakan objektivitas dalam memberikan putusan. Ia mengetahui secara sempurna dan terperinci substansi gugatan dan latar belakangnya, serta apa yang dimiliki oleh pihak penuntut dan pihak tertuntut.

Catatan pertama berkaitan dengan kategori-kategori hukum syar'i yang disebutkan oleh Ibnu Rusyd, yang dengannya ia ingin menghukumi penalaran tentang filsafat dan ilmu-ilmu logika (par. 1). Kategori-kategori hukum syar'i dalam Islam ada lima, sebagaimana diketahui. Ibnu Rusyd menyajikannya secara ringkas dalam pengantar kitabnya *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* sebagai berikut: “[Hukum itu] adakalanya perintah terhadap sesuatu, atau larangan terhadapnya, atau pilihan di dalamnya. Perintah, jika dipahami bersifat mengikat dan terkait dengan hukuman jika ditinggalkan, disebut wajib. Jika dipahami ada pahala jika dikerjakan dan tidak ada hukuman jika ditinggalkan, disebut mandub (anjaran). Larangan juga, jika dipahami bersifat mengikat dan terkait dengan hukuman jika dikerjakan, disebut muharram atau mahzhur (terlarang). Jika dipahami ada anjaran untuk meninggalkannya tanpa ada hukuman jika dikerjakan, disebut makruh. Maka, kategori hukum syar'i ada lima: wajib, mandub, mahzhur, makruh, dan *mukhayyar fihi* (pilihan), yaitu mubah.”^[1]

Jelas dari ungkapan Ibnu Rusyd yang ia gunakan untuk memulai penjelasan tentang tujuan kitabnya *Fashl al-Maqal* (par. 1) bahwa ia hanya menyebutkan *mahzhur* (terlarang) dan tidak menyinggung pembagiannya menjadi *muharram* (haram) dan *makruh*, sebagaimana yang ia lakukan untuk *ma'mur bihi* (yang diperintahkan) yang ia bedakan

1 Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, Musthafa al-Halabi, Kairo, 1960, hlm. 5.

antara *nadb* (anjuran) dan *wajib* (kewajiban). Apakah Ibnu Rusyd melakukan ini karena kelalaian atau sekadar menyingkat ungkapan? Ataukah ada sesuatu yang mendorongnya untuk “diam” mengenai “makruh” ini?

Kami meyakini bahwa diamnya Ibnu Rusyd dalam konteks ini mengandung semacam pengecualian implisit yang mengekspresikan suatu kondisi tertentu yang ia hadirkan dalam benaknya, di mana penalaran tentang filsafat dan ilmu-ilmu logika termasuk dalam kategori *makruh*. Sebagai seorang fakih dan ahli ushul fikih yang spesialis, ia tahu bahwa larangan yang bermakna *tahrim* (pengharaman) sering kali datang dalam Al-Qur'an dan Sunnah sebagai larangan langsung, yang berkaitan dengan objek yang dilarang itu sendiri (*li-dzatihi*), seperti pengharaman khamar. Khamar harus di jauhi karena esensinya, yaitu karena sifatnya yang memabukkan dan menonaktifkan akal (yang berakibat pada batalnya *taklif*). Adapun larangan yang bermakna *karahah* (kemakruhan) sering kali berkaitan dengan sesuatu di luar objek yang dilarang itu sendiri (*li-amrin kharij 'anhu*), seperti firman Allah: “*Apabila telah diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli*” (QS. Al-Jumu'ah: 9). Larangan menjual di sini dialihkan dari *tahrim* ke *karahah* karena ia tidak berkaitan dengan jual beli itu sendiri, melainkan dengan sesuatu di luarnya, yaitu seruan untuk shalat Jum'at.

Dan filsafat, seperti aktivitas-aktivitas manusia lainnya, baik teoretis maupun praktis, bisa saja masuk ke dalam kategori *mahzhur makruh* (terlarang karena makruh). Hal itu terjadi jika ia ditekuni oleh orang yang tidak kompeten untuk melakukannya karena satu atau beberapa sebab yang dapat mengakibatkan mudarat. Inilah yang akan dijelaskan oleh Ibnu Rusyd nanti, seraya menegaskan: “bahwa jenis mudarat yang menimpa [filsafat] dari sisi [sebab-sebab] itu adalah sesuatu yang melekat padanya secara aksidental (*bi al-'aradh*), bukan secara esensial (*bi al-dzat*)” (par. 16). Dalam bahasa para fukaha: “karena sesuatu di luarnya.”

Maka, diamnya Ibnu Rusyd mengenai *makruh* dalam ungkapan sebelumnya adalah sebuah kebisuan yang disengaja, yang mengandung semacam pengecualian yang akan ia jelaskan nanti. Tidaklah pantas untuk membingungkan benak pembaca dengan menyebutkannya di bagian pembuka yang tujuannya adalah sebagai pengantar untuk membela filsafat. Peran Ibnu Rusyd di sini adalah peran ganda: ia adalah pengacara dan hakim pada saat yang bersamaan. Dan karena ia mengupayakan objektivitas dalam memberikan putusan, ia tidak menafikan adanya *makruh*—meskipun ia bisa melakukannya dari posisinya sebagai pengacara—melainkan menunda pembicaraannya hingga tiba waktunya untuk menyebutkan “mudarat yang menimpa filsafat secara aksidental.” Yang penting di awal adalah menjelaskan apa yang esensial, apa yang substansial dalam topik ini, yaitu bahwa syariat mendorong untuk melakukan penalaran (*al-nazhar*) dan perenungan (*al-i'tibar*), dan bahwa logika serta filsafat termasuk dalam konsep penalaran dan perenungan.

Adapun catatan kedua, ia berkaitan dengan ucapannya: “Apakah penalaran tentang filsafat dan ilmu-ilmu logika...” Ia menjadikan filsafat sebagai sesuatu yang tunggal dan logika sebagai ilmu-ilmu yang jamak, padahal yang lazim dikenal adalah sebaliknya: logika itu satu (sebuah ilmu atau alat) dan filsafat adalah ilmu-ilmu (matematika, fisika, metafisika). Dan Ibnu Rusyd mengetahui ini dengan sangat baik. Lalu, mengapa ia membalik urusannya?

Jawabannya kita temukan di baris-baris setelah ungkapan tersebut, yakni dalam konteks umum di mana ia menempatkan masalah ini. Ia akan meminta putusan hukum bukan untuk ilmu-ilmu filsafat—yang banyak jumlahnya dan masalah-masalah di setiap ilmunya tak terhitung—melainkan ia akan meminta putusan hukum untuk apa yang mencakup semua ilmu filsafat dan mendasari semua masalahnya, yaitu apa yang ia sebut sebagai “tindakan berfilsafat” (*fi'l al-falsafah*), apa pun objek di mana tindakan ini dipraktikkan. Telah diketahui bahwa pluralitas dalam filsafat, yakni pembagiannya menjadi banyak ilmu, bukan disebabkan oleh tindakan berfilsafat itu sendiri—karena ia satu—melainkan oleh objek-objek di mana tindakan itu dipraktikkan. Jika objeknya adalah kuantitas, baik kontinu maupun diskrit, maka ilmunya adalah matematika. Jika objeknya adalah fenomena alam, maka ilmunya adalah fisika. Dan jika objeknya membahas prinsip-prinsip wujud absolut dan sebab-sebab utamanya, maka ilmunya adalah filsafat pertama.

Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, konflik antara para fukaha dan para filosof dalam Islam pada dasarnya berpusat pada bagian terakhir, yakni metafisika (*ilahiyat*). Maka, dari sudut pandang ini, “tindakan berfilsafat tidak lain adalah menalar wujud-wujud dan merenungkannya dari sisi signifikansinya yang menunjuk kepada Sang Pencipta,” sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Rusyd (par. 2). Yang dimaksud dengan “penalaran” (*al-nazhar*) di sini adalah penalaran rasional, yang juga diungkapkan dalam bahasa Arab dan dalam terminologi Al-Qur'an sebagai “perenungan” (*al-i'tibar*), yang dalam bahasa para filosof adalah “menyimpulkan yang tidak diketahui dari yang diketahui.” Maksudnya: sampai pada pengetahuan tentang Sang Pencipta melalui perenungan dan penalaran atas ciptaan-ciptaan-Nya.

Dan “penalaran rasional” dalam pengertian ini membutuhkan “hal-hal” yang posisinya “bagaikan alat bagi sebuah pekerjaan.” Dari sinilah logika disebut sebagai “alat” (*organon* dalam bahasa Yunani). Dan “hal-hal” ini adalah sekumpulan pengetahuan dan ilmu-ilmu yang dijelaskan oleh Aristoteles dalam enam kitab, yaitu: *Kitab Kategori*, *Kitab Proposisi*, *Kitab Analitika Pertama* (atau Silogisme Absolut), *Kitab Analitika Kedua* (atau Silogisme Demonstratif), *Kitab Topik* (Dialektika), dan *Kitab Sofistika*. Oleh karena itu, “barangsiapa ingin mengetahui Allah Tabaraka wa Ta'ala dan seluruh wujud melalui demonstrasi (*burhan*), ia harus terlebih dahulu mengetahui jenis-jenis demonstrasi dan syarat-syaratnya, dan dalam hal apa silogisme demonstratif berbeda dari silogisme dialektis, silogisme retorik, dan silogisme sofistika... Dan ini tidak mungkin tanpa terlebih dahulu mengetahui apa itu silogisme absolut, berapa jenisnya, mana yang merupakan silogisme dan mana yang bukan. Dan ini juga tidak mungkin tanpa terlebih dahulu mengetahui bagian-bagian silogisme yang menyusunnya, yaitu premis-premis dan jenis-jenisnya.” Dengan demikian: “Maka, menjadi wajib bagi seorang mukmin yang tunduk pada perintah syariat untuk melakukan penalaran atas wujud-wujud, untuk terlebih dahulu, sebelum melakukan penalaran, mengetahui hal-hal ini yang posisinya bagi penalaran bagaikan alat bagi sebuah pekerjaan” (par. 6). Dan setiap satu dari “hal-hal” ini ada dalam sebuah kitab, maka mereka adalah ilmu-ilmu, dalam arti bahwa mereka adalah pengetahuan-pengetahuan yang jamak dan independen satu sama lain.



LUAPAN MAKNA

Setelah itu, kita berhenti sejenak pada dua catatan ini dengan tujuan membuat pembaca menyadari bahwa ungkapan Ibnu Rusyd sering kali diliputi oleh semacam ketegangan. Dan ketegangan ini bukan disebabkan oleh kelemahan gaya bahasa atau penguasaan bahasa yang tidak sempurna, melainkan ia adalah pertanda adanya “surplus makna” (*fa'idh fi al-ma'na*) di balik ungkapan Rusydian yang sering kali datang dalam bentuk padat, tanpa basa-basi atau penyimpangan. Ia mencerminkan sebuah dialektika intelektual yang kuat yang memaksakan semacam tatanan dan urutan pada gagasan-gagasan yang berdesakan dan saling mendorong, yang membentuk substansi dari “apa yang sedang dipikirkan” (*al-mufakkar fih*) pada saat penulisan, yang tidak mungkin dapat diungkapkan sekaligus oleh bahasa, sekuat dan sedalam apa pun penguasaan kita terhadapnya.

Dan teks *Fashl al-Maqal* yang ada di hadapan kita ini penuh dengan “ketegangan” semacam ini, yang mengisyaratkan bahwa ungkapannya dikendalikan dan ditekan oleh “surplus makna” dalam apa yang sedang ia pikirkan. Oleh karena itu, ungkapannya terkadang datang dalam bentuk singkat, satu atau dua kata, sementara di lain waktu datang dalam bentuk panjang, hingga pada taraf di mana satu kalimat gramatikal yang utuh, yang absah untuk diberi tanda titik di akhirnya, terkadang memenuhi satu halaman penuh... Ibnu Rusyd menyusun ungkapannya dalam bentuk demonstratif: ia pertama-tama menyajikan premis-premis, yang setiap satunya bisa jadi sangat panjang hingga membentuk satu paragraf penuh, dan premis-premis panjang ini bisa jadi berjumlah banyak, tiga atau empat, sebelum kesimpulannya datang. (Ia berkata, misalnya: “Dan karena..., dan karena..., dan karena..., maka...”, lalu ia menyebutkan kesimpulannya. Lihat contohnya pada paragraf 19).

Harus ditunjukkan di sini bahwa semua edisi *Fashl al-Maqal* yang beredar, dan juga kitab-kitabnya yang lain, baik yang ditahkik secara “ilmiah” maupun yang tidak, menderita karena kesalahan-kesalahan fatal pada level penempatan koma, titik, dan baris baru. Padahal, tanda-tanda baca ini—dalam penulisan modern dan kontemporer—seharusnya mencerminkan dialektika pemikiran sang penulis dan menyampaikan gelombang-gelombang tertentu ke dalam benak pembaca. Kesalahan-kesalahan dalam penempatan koma dan titik serta pembagian teks menjadi paragraf ini—yang terkadang diperparah oleh pentahkik dengan menambahkan kata atau frasa dari dirinya sendiri, yang tidak sah dan tidak bermanfaat, bahkan merusak makna—saya katakan, kesalahan-kesalahan semacam ini telah membuat teks-teks Ibnu Rusyd menjadi teks yang ambigu, yang menuntut pembacanya untuk berubah menjadi pentahkik itu sendiri, atau menjadi seperti para pembaca kuno yang memahami makna dan gelombangnya tanpa koma atau titik. Semoga kami, dalam edisi ini dan edisi-edisi lain yang sedang kami siapkan untuk karya-karya orisinal Ibnu Rusyd, dapat menghindari kesalahan-kesalahan ini dan dengan demikian menyajikan teks-teks Ibnu Rusyd dalam bentuk yang mendekatkan maknanya kepada pembaca, dan membuatnya memahami serta mengapresiasi ketegangan-ketegangan yang melimpah di dalamnya.



Bagian Pertama: “Diskursus antara Syariat dan Hikmah”

1. Kewajiban “Merenungkan Wujud-wujud”... Kewajiban Mempelajari Logika

Ibnu Rusyd pertama-tama menetapkan bahwa “tindakan berfilsafat tidak lain adalah menalar wujud-wujud dan merenungkannya...” (par. 2). Kedua, ia menetapkan bahwa “Syariat telah menganjurkan untuk merenungkan wujud-wujud dan mendorong hal itu,” terkadang dengan menggunakan bentuk perintah (*fi’l al-amr*) seperti dalam firman-Nya, “Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan!” (QS. Al-Hasyr: 2), dan terkadang dengan menggunakan bentuk yang mengindikasikan tuntutan, seperti dalam firman-Nya, “Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah?” (QS. Al-A’raf: 185) (par. 3). Dengan demikian, masalah ini, dari sudut pandang hukum syar’i, terbatas pada kategori “yang diperintahkan” (*al-ma’mur bihi*). Konsekuensinya, tugas selanjutnya terbatas pada meneliti apakah “yang diperintahkan” ini bersifat anjuran (*nadb*) atau kewajiban (*wujub*).

Ibnu Rusyd berpandangan bahwa ayat “*fa’tabiru ya uli al-abshar*” (maka ambillah pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan), di samping ayat-ayat lain yang secara intuitif dihadirkan oleh seorang Muslim dalam konteks ini—seperti banyak ayat yang diakhiri dengan ungkapan, “*afala ya’qilun*” (apakah mereka tidak menggunakan akal?)—adalah teks eksplisit (*nash sharih*) tentang kewajiban menggunakan silogisme rasional (*al-qiyas al-‘aqli*), atau silogisme rasional dan syar’i sekaligus. Hal itu karena *i’tibar* (mengambil pelajaran/merenungkan) adalah silogisme itu sendiri; ia adalah “transisi” dari satu hal ke hal lain: dari premis-premis ke kesimpulan-kesimpulan yang niscaya mengikutinya, dan inilah silogisme rasional; atau dari sebuah pokok (*ashl*) ke sebuah cabang (*far’*), dan inilah silogisme fikih (*al-qiyas al-fiqhi*). Kemudian Ibnu Rusyd menambahkan: “Dan karena demikian halnya, maka wajib bagi kita untuk melakukan penalaran kita atas wujud-wujud dengan jenis silogisme terbaik dan paling sempurna, yaitu yang disebut demonstrasi (*burhan*)” (par. 4-5). Dan silogisme demonstratif tidak dapat digunakan oleh manusia dengan sebaik-baiknya kecuali jika ia terlebih dahulu mengetahui jenis-jenis silogisme, dan sebelum itu, apa itu silogisme dan dari apa ia tersusun, dan seterusnya. Kumpulan pengetahuan dan ilmu-ilmu ini, atau metode-metode persuasi dan inferensi ini, adalah apa yang disebut dengan “logika”. Maka, kewajiban merenungkan wujud-wujud berkonsekuensi pada kewajiban mempelajari logika (par. 6-7).

2. Kita Harus Merujuk pada Kitab-kitab Kaum Klasik

Adapun argumen bahwa “jenis penalaran dengan silogisme rasional ini adalah bid’ah, karena tidak ada pada masa-masa awal Islam,” adalah argumen yang tertolak. Sebab, penalaran dengan silogisme fikih dan jenis-jenisnya juga tidak ada pada masa-masa awal, melainkan baru dirumuskan kemudian, dan tidak ada yang menganggapnya sebagai bid’ah. Merumuskan hukum dari dalil-dalil syar’i melalui silogisme adalah dasar dari pengetahuan fikih, dan ia adalah *i’tibar* itu sendiri dalam ranah fikih. Demikian pula, menyimpulkan yang tidak diketahui dari yang diketahui dalam ranah wujud adalah dasar dari pengetahuan ilmiah-filosofis, dan jenis perumusan ini dipelajari dalam “logika” (par. 8).

Dan karena seorang fakih belajar dan mengambil manfaat dari apa yang

telah dibangun oleh para pendahulunya berupa pengetahuan dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan “silogisme fikih” (sebut saja ilmu ushul fikih), maka demikian pula kita harus mengambil manfaat dari apa yang telah dibangun oleh kaum klasik dalam ranah silogisme rasional (sebut saja ilmu-ilmu logika). Baik kaum klasik itu seagama dengan kita maupun tidak. Sebab, “ilmu-ilmu logika” adalah sekumpulan metodologi dan cara yang posisinya bagi penalaran bagaikan “alat bagi sebuah pekerjaan.” Dan kita menggunakan “alat-alat kerja” dalam urusan-urusan kita sehari-hari dan keagamaan, tanpa menyelidiki apakah pembuat dan perancangannya seagama dengan kita atau tidak. Kita menyembelih hewan kurban kita, misalnya, dengan pisau-pisau yang tidak kita selidiki apakah ia dibuat oleh orang yang seagama dengan kita. Kita hanya menyelidiki syarat-syarat “kesahihannya”, yaitu ia harus bersih, tidak najis, dan tajam agar tidak menyiksa hewan, dan seterusnya. Jika kita melakukan ini dalam kehidupan praktis kita, baik yang religius maupun non-religius, mengapa kita tidak melakukan hal yang sama dalam kehidupan intelektual kita? Maka, “kita harus merujuk pada kitab-kitab kaum klasik, lalu menelaah apa yang mereka katakan tentang itu. Jika ia benar, kita menerimanya dari mereka; dan jika di dalamnya ada sesuatu yang tidak benar, kita mengingatkannya” (par. 9-11).

Ini tentang logika sebagai sekadar “alat”. Tetapi, alat bukanlah tujuan itu sendiri; ia hanyalah sarana, bahkan bagi kaum klasik yang menciptakannya. Mereka menggunakannya untuk meneliti dan mempelajari wujud-wujud dan sampai pada kesimpulan-kesimpulan, yaitu ilmu-ilmu yang mereka wariskan kepada kita. Apakah kita harus mengabaikan itu semua dan memulai dari nol? Ini tidak rasional. Penelitian dan pengetahuan terakumulasi dari zaman ke zaman, dan generasi penerus mengambil manfaat dari pencapaian generasi sebelumnya. Demikianlah halnya dengan seni geometri, misalnya, dan fikih, bahkan semua ilmu dan pengetahuan. Maka, “menjadi wajib bagi kita, jika kita menemukan pada bangsa-bangsa terdahulu sebelum kita adanya penalaran atas wujud-wujud dan perenungannya sesuai dengan syarat-syarat demonstrasi, untuk menelaah apa yang mereka katakan tentang itu dan apa yang mereka tetapkan dalam kitab-kitab mereka. Apa pun darinya yang sesuai dengan kebenaran, kita menerimanya dari mereka, bergembira dengannya, dan berterima kasih kepada mereka atasnya. Dan apa pun darinya yang tidak sesuai dengan kebenaran, kita mengingatkannya, memperingatkan darinya, dan memaafkan mereka” (par. 12-14).

Dari apa yang telah dipaparkan, muncullah dua kesimpulan:

- Pertama: Bahwa menelaah kitab-kitab kaum klasik adalah wajib menurut syariat, karena tujuan dan maksud mereka dalam kitab-kitab mereka adalah tujuan yang didorong oleh syariat kepada kita (par. 16. Pastinya, Ibnu Rusyd di sini menghadirkan dalam benaknya fakta bahwa Aristoteles memulai sistem filosofisnya dari penelitian terhadap wujud-wujud yang berubah dan jenis-jenis gerak, untuk sampai pada Penggerak Pertama atau Sebab Pertama: Tuhan).
- Kedua: Bahwa “barangsiapa melarang penelaahan terhadapnya [kitab-kitab kaum klasik]—bagi orang yang kompeten untuk menelaahnya, yaitu orang yang menggabungkan dua hal: pertama, kecerdasan fitrah, dan kedua, keadilan syar’i serta keutamaan ilmiah dan moral—maka ia telah menghalangi manusia dari pintu yang darinya syariat mengajak manusia untuk mengenal Allah. Yaitu, pintu penalaran yang mengantarkan pada pengetahuan sejati tentang-

Nya. Dan itu adalah puncak kebodohan dan kejauhan dari Allah Ta'ala" (par. 16).

3 **“Barangsiapa Bukan Ahli Geometri, Janganlah Masuk ke Tempat Kami”**

Itulah fatwa Ibnu Rusyd tentang “legitimasi filsafat”, legitimasi penelaahan kitab-kitab kaum klasik secara umum, dan ia adalah legitimasi kewajiban (*wujub*). Akan tetapi, legitimasi ini bukan untuk sembarang orang, melainkan hanya bagi “orang yang kompeten untuk menelaahnya.” Ini adalah masalah yang telah kami singgung sebelumnya, dan sekarangsaatnya untuk menjelaskannya. Ibnu Rusyd mensyaratkan dua hal pada orang yang hendak menelaah kitab-kitab kaum klasik, yang ia ungkapkan sebagai “kecerdasan fitrah” (*dzaka' al-fithrah*) di satu sisi, dan “keadilan syar'i serta keutamaan ilmiah dan moral” di sisi lain. Adapun “kecerdasan fitrah” (konsep ini populer di kalangan filosofis di Andalusia, kita menemukannya pada Ibn Bajjah dan Ibn Thufail), yang dimaksud adalah memiliki bakat dan predisposisi untuk mempelajari ilmu-ilmu filosofis. Ini adalah syarat yang jelas, karena tidak semua orang memiliki bakat untuk menggubah puisi atau memainkan musik... Demikian pula filsafat dan ilmu-ilmunya: orang yang menekuninya membutuhkan semacam bakat dan predisposisi khusus. Filsafat mencakup matematika, fisika, dan berpuncak pada metafisika. Tidak semua orang mampu unggul dalam matematika, yang merupakan titik tolaknya, karena tanpa “mentalitas matematis”, penalaran filosofis menjadi sulit, bahkan mustahil. Dahulu, Platon menulis di pintu akademinya: “Barangsiapa bukan ahli geometri, janganlah masuk ke tempat kami.” Dan Ibnu Rusyd berpandangan bahwa filsafat di masanya telah sempurna dan menjadi sebuah ilmu yang memiliki prinsip, kaidah, dan masalahnya sendiri, persis seperti matematika. “Maka, penelaahan dalam ilmu-ilmu ini seharusnya dilakukan sebagaimana penelaahan dalam ilmu-ilmu *ta'alim* (matematika),” katanya dalam pengantar kitabnya, *Jawami'* (Ringkasan) karya-karya Aristoteles.

4. **Urgensi “Keadilan Syar'i serta Keutamaan Ilmiah dan Moral”**

Adapun persyaratan “keadilan syar'i serta keutamaan ilmiah dan moral” dalam menelaah kitab-kitab kaum klasik, mungkin tampak aneh. Namun pada kenyataannya tidak demikian, terutama jika kita mempertimbangkan bahwa Ibnu Rusyd adalah seorang fakih dan filosof yang dipandu oleh pandangan etis terhadap segala urusan. “Keadilan syar'i”, yang dalam terminologi fukaha berarti “menghindari dosa-dosa besar, menjaga diri dari dosa-dosa kecil, dan memelihara muruah (kehormatan diri),” adalah syarat bagi kesaksian yang sah. Dan orang yang menelaah kitab-kitab kaum klasik adalah seorang saksi, maka ia harus adil, tidak menambah atau mengurangi, dan tidak bertindak berdasarkan hawa nafsu dalam apa yang ia ambil atau tolak. Dalam bahasa modern: ia harus memiliki integritas ilmiah. Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, keadilan syar'i diperlukan agar sang penelaah tidak terbawa oleh apa yang ada dalam sebagian kitab itu berupa ilmu-ilmu yang bukan ilmu sejati, apalagi yang berbahaya dan diharamkan dalam agama, seperti astrologi, sihir, jimat, dan sebagainya.

Adapun “keutamaan ilmiah dan moral”, dalam benak Ibnu Rusyd—sebagaimana akan kita lihat nanti—berarti komitmen sang penelaah kitab-kitab klasik dan kitab lainnya pada apa yang ia yakini sebagai kebenaran, sehingga ia tidak berpindah dari satu sikap ke sikap lain atau dari satu mazhab ke mazhab lain karena basa-basi, ikut-ikutan, atau menjilat, dan seterusnya. Atau menggunakan pengetahuan ilmiah-

filosofis tidak pada tempatnya. Singkatnya, menelaah kitab-kitab kaum klasik hanya menjadi wajib dan dianjurkan ketika tujuannya adalah keutamaan (*al-fadhilah*) dan penyempurnaan syarat-syaratnya. Adapun jika tujuannya adalah sesuatu yang lain selain keutamaan, seperti membohongi orang, menipu mereka, atau mendukung suatu mazhab atau politik, dan sebagainya, yang tidak ada hubungannya dengan keutamaan, maka dalam kasus ini larangan menggantikan kewajiban: baik larangan dalam arti *tahrim* (pengharaman) maupun dalam arti *karahah* (kemakruhan).

Dan larangan, apa pun jenisnya, tidak boleh diberlakukan untuk semua orang, melainkan harus terbatas hanya pada orang yang terbukti tidak memenuhi dua syarat yang disebutkan. Adapun larangan total dengan dalih bahwa “si Fulan telah sesat atau menyimpang karena menelaah kitab-kitab kaum klasik” adalah tidak sah. Karena itu berarti menghukum semua orang karena dosa yang dilakukan oleh satu orang. “Apakah kita akan melarang fikih, misalnya, karena seorang yang mengaku fakih menjadikan fikih sebagai sebab kurangnya *wara'*-nya dan tenggelamnya ia dalam urusan dunia?” (par. 16-18).

Bagian Kedua: “Hukum-hukum Takwil”

1. Takwil adalah Objek Ijtihad... Bukan Objek Ijmak

Menelaah kitab-kitab kaum klasik adalah wajib menurut syariat, baiklah. Tetapi, apa yang harus dilakukan jika kita menemukan dalam kitab-kitab ini jenis-jenis pengetahuan tentang wujud-wujud—berupa pandangan dan teori—yang dicapai oleh para penulisnya melalui penalaran demonstratif (*burhani*), namun pengetahuan itu tidak ada dalam syariat kita, atau mengandung sesuatu yang bertentangan dengan makna lahiriah (*zhahir*) teks-teksnya?

Ibnu Rusyd menjawab: Jika penalaran demonstratif menghasilkan suatu jenis pengetahuan tentang suatu wujud yang didiamkan oleh syariat, maka tidak ada masalah di sana. Karena ia “berkedudukan sama seperti hukum-hukum yang didiamkan (oleh syariat) lalu dirumuskan oleh seorang fakih melalui silogisme syar'i (*qiyas syar'i*)”. Demikian pula, tidak ada masalah pada apa yang telah disebutkan oleh syariat dan makna lahiriahnya selaras dengan apa yang dihasilkan oleh penalaran demonstratif. Adapun jika apa yang dihasilkan oleh penalaran demonstratif—yakni apa yang termaktub dalam ilmu-ilmu filosofis demonstratif—bertentangan dengan apa yang ditunjukkan oleh makna lahiriah syariat, maka solusinya adalah takwil: yaitu takwil yang dilakukan oleh kaum demonstratif (*ahl al-burhan*) terhadap makna lahiriah tersebut, dengan cara yang menjelaskan bahwa pada hakikatnya ia tidak bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh penalaran demonstratif (par. 20).

“Dan makna takwil adalah mengalihkan signifikansi suatu lafal dari makna hakiki ke makna majazi (metaforis), tanpa melanggar kebiasaan lisan Arab” dalam berekspresi secara metaforis. Takwil dalam pengertian ini bukanlah bid'ah dan tidak perlu ditakuti. Ia seperti takwil yang dipraktikkan oleh seorang fakih dalam banyak hukum syariat. “Dan kaum Muslimin telah berijmak bahwa tidak semua lafal syariat wajib dipahami secara literal, dan tidak pula semuanya harus dikeluarkan dari makna literalnya melalui takwil. Mereka hanya berselisih pendapat mengenai bagian mana yang boleh ditakwil dan mana yang tidak” (par. 21-24).

Tidak ada ijmak tentang teks-teks keagamaan mana yang harus dipahami secara literal dan mana yang harus ditakwil. Tidak mudah, bahkan mustahil,

untuk mencapai ijmak semacam itu. Oleh karena itu, tidak ada artinya berbicara tentang “pelanggaran ijmak dalam takwil,” terutama karena ijmak dalam masalah-masalah teoretis—kalam dan filosofis—tidak dapat ditetapkan secara meyakinkan (*yaqini*) sebagaimana ia dapat ditetapkan dalam masalah-masalah ibadah. Maka, tidak ada alasan untuk melakukan *takfir* (pengafiran) dengan dalih “pelanggaran ijmak dalam takwil”, karena memang tidak ada ijmak dalam takwil. Yang ada hanyalah ijtihad dalam mencari kebenaran dan perbedaan pendapat mengenai apa yang boleh ditakwil, apa yang tidak boleh, dan jenis takwilnya (par. 26-29).

2- Tindakan Takfir al-Ghazali terhadap Para Filosof adalah Keputusan yang Tidak Dapat Dibenarkan

Adapun *takfir* yang dilakukan al-Ghazali terhadap para filosof dari kalangan Islam dalam tiga masalah yang ia sebutkan—di mana ia menisbatkan kepada mereka pendapat tentang kezalian alam, bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular, dan bahwa kebangkitan hanya terjadi pada jiwa tanpa jasad—maka ini adalah masalah yang perlu ditinjau ulang. Di sini, kita berhadapan dengan masalah-masalah yang mengandung problematika yang sangat rumit, dan “tidak mungkin ijmak dapat ditetapkan dalam masalah-masalah semacam ini” sehingga bisa dikatakan bahwa di sini terjadi pelanggaran ijmak (par. 30-31).

a. Pengetahuan Ilahi Tidak Bisa Dianalogikan dengan Pengetahuan Manusia

Mengenai masalah ilmu ilahi, Ibnu Rusyd menegaskan sejak awal bahwa para filosof Peripatetik—pengikut Aristoteles—tidak mengatakan bahwa Tuhan sama sekali tidak mengetahui hal-hal partikular. Sebaliknya, mereka berpandangan bahwa Dia Ta’ala mengetahuinya dengan ilmu yang tidak sejenis dengan ilmu kita. Sebab, ilmu kita tentang sesuatu adalah akibat (*ma’lul*) dari sesuatu itu; kita tidak mengetahui kecuali apa yang ada, sehingga keberadaan sesuatu mendahului pengetahuan kita. Adapun ilmu Allah adalah sebab (*illah*) bagi keberadaan sesuatu, dan konsekuensinya, ia mendahului sesuatu itu. Maka, tidak ada artinya membandingkan ilmu-Nya Ta’ala dengan ilmu kita, dan tidak ada artinya pula menyifati ilmu-Nya sebagai “partikular” atau “universal” sebagaimana kita menyifati ilmu kita. Ilmu Allah Maha Suci dari disifati sebagai partikular atau universal. Maka, “tidak ada artinya berselisih pendapat dalam masalah ini, maksudnya mengafirkan mereka (para filosof) atau tidak.” Di sini, Ibnu Rusyd merujuk pada sebuah jawaban atas pertanyaan tentang masalah ini yang telah ia tulis sebelum kitab ini, yang teksnya dalam edisi-edisi modern karya Ibnu Rusyd dikenal dengan nama *al-Dhamimah* (Lampiran) (par. 33-35. Lihat teksnya di akhir *Fashl al-Maqal* dalam edisi kami ini).

b. Mazhab-mazhab Pemikiran... Tidaklah Saling Berjauhan hingga (Pantas) Saling Mengafirkan

Adapun masalah kezalian (*qidam*) atau kebaruan (*huduts*) alam—dan yang dimaksud bukan benda-benda di alam, karena semua sepakat bahwa mereka baru, berubah, dan bertransformasi, melainkan yang dimaksud adalah alam semesta secara keseluruhan sejak awal keberadaannya—ini adalah topik perselisihan, tidak hanya antara para filosof Islam dan para teolog, tetapi juga di antara para filosof kuno itu sendiri. Hal itu karena alam dalam pengertian ini tidak dapat dipastikan dengan suatu putusan tertentu: tidak ada demonstrasi bahwa ia azali,

dan tidak ada pula demonstrasi bahwa ia baru. Yang bisa dikatakan hanyalah bahwa ia memiliki kemiripan dengan wujud yang baru, dari sisi bahwa ia adalah akibat dari Allah Ta'ala, dan kemiripan dengan wujud yang azali, dari sisi bahwa sulit untuk menentukan awal keberadaannya. “Maka, barangsiapa lebih didominasi oleh kemiripannya dengan yang azali daripada kemiripannya dengan yang baru, ia menamakannya azali. Dan barangsiapa lebih didominasi oleh kemiripannya dengan yang baru, ia menamakannya baru. Dan pada hakikatnya, ia bukanlah baru yang sejati, dan bukan pula azali yang sejati. Sebab, yang baru yang sejati pasti akan musnah, dan yang azali yang sejati tidak memiliki sebab.” Bagaimanapun, “mazhab-mazhab pemikiran dalam [menafsirkan] alam tidaklah saling berjauhan hingga [pantas] saling mengafirkan atau tidak” (par. 36-39).

Tambahan lagi, tidak ada di sini sesuatu yang bertentangan dengan makna lahiriah syariat. Justru sebaliknya: ada ayat-ayat yang makna lahiriahnya mengindikasikan bahwa ada suatu wujud yang telah ada sebelum keberadaan alam ini. Seperti firman-Nya Ta'ala, “*Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah 'Arsy-Nya di atas air*” (QS. Hud: 7). Makna lahiriah ayat ini mengindikasikan bahwa 'Arsy dan air telah ada sebelum Allah menciptakan langit dan bumi. Demikian pula firman-Nya Ta'ala, “*Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap*” (QS. Fushshilat: 11). Ayat ini, secara lahiriah, mengimplikasikan bahwa “langit diciptakan dari sesuatu” (asap) (par. 41).

Lagi pula, para teolog yang mengatakan bahwa alam adalah baru, diciptakan dari ketiadaan, mereka juga melakukan takwil. “Sebab, tidak ada dalam syariat bahwa Allah ada bersama ketiadaan murni; tidak ada teks tentang ini sama sekali” (par. 42). Bagaimanapun, ini adalah masalah-masalah yang rumit di mana sulit untuk menentukan mana yang benar dan mana yang salah. Mereka yang berselisih pendapat di dalamnya, “adakalanya benar dan mendapat pahala, atau keliru dan dimaafkan, jika mereka termasuk ahli ilmu.” Persis seperti dalam fikih: menghukumi sesuatu halal atau haram, kekeliruan di dalamnya tidak dimaafkan kecuali jika yang memberi fatwa telah memenuhi syarat-syarat ijihad, yaitu termasuk ahli ilmu. Adapun jika ia bukan ahli ilmu, maka tidak ada maaf baginya (par. 43-44).

- “Fenomena” Teks-teks Keagamaan... seperti “Fenomena” Alam

Kita dapat memahami gagasan Ibnu Rusyd dalam membedakan antara kekeliruan yang pelakunya dimaafkan dan kekeliruan yang tidak ada maaf baginya, serta ucapannya: “Sesungguhnya, membenaran (*tashdiq*) terhadap sesuatu berdasarkan dalil yang ada dalam jiwa adalah sesuatu yang bersifat niscaya (*idhthirari*), bukan pilihan (*ikhtiyari*). Maksudnya, kita tidak memiliki pilihan untuk membenarkan atau tidak membenarkan, sebagaimana kita memiliki pilihan untuk berdiri atau tidak berdiri”—kita dapat memahami ini dengan baik jika kita menghadirkan dalam benak kita kondisi seorang ilmuwan di hadapan hakikat-hakikat yang ia temukan. Jika seorang peneliti alam semesta sampai pada suatu hakikat melalui demonstrasi rasional, seperti fakta bahwa bumi itu bulat atau matahari lebih besar dari bumi, misalnya, maka ia tidak dapat memilih antara membenarkan hakikat yang dicapai melalui penelitian ini atau tidak membenarkannya. Sebaliknya, ia terpaksa

secara niscaya untuk menerima hakikat ilmiah-demonstratif itu sebagai satu-satunya kebenaran. Dan ini adalah salah satu tuntutan dari “keutamaan ilmiah dan moral”.

Adapun apa yang ditunjukkan oleh penampakan inderawi lahiriah—bahwa bumi itu datar atau bahwa ia lebih besar dari matahari—itu hanyalah penampakan lahiriah (*zhahir*) di mana indera berhenti karena keterbatasannya. Dan tidak semestinya kaum publik (*jumhur*) didustakan dalam [kesaksian] indera mereka mengenai masalah ini, karena itu akan membingungkan mereka dan memasukkan keraguan ke dalam jiwa mereka. Dan perilaku ini juga bertentangan dengan apa yang dituntut oleh “keutamaan ilmiah dan moral”.

Adapun jika di kemudian hari terbukti melalui demonstrasi bahwa hakikatnya berbeda dari apa yang sebelumnya dihasilkan oleh demonstrasi, maka hakikat yang pertama akan berstatus sebagai kekeliruan, dan pelakunya akan dimaafkan jika ia mengakui kekeliruannya. Dan mengakui kekeliruan adalah salah satu tuntutan dari “keutamaan ilmiah dan moral”. Apa yang telah kami katakan mengenai fenomena alam ini juga berlaku untuk fenomena lahiriah teks-teks keagamaan yang berbicara tentang Tuhan, Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya. Mana pun dari teks-teks itu yang makna lahiriahnya bertentangan dengan akal—yakni dengan apa yang dihasilkan oleh demonstrasi, sebagaimana ukuran lahiriah matahari bertentangan dengan ukuran sejatinya yang dihasilkan oleh demonstrasi dalam ilmu astronomi—maka wajib bagi para ulama untuk menakwilnya agar sesuai dengan akal. Dan tidaklah perlu menyingkapkan takwil itu kepada kaum publik, yang bagi mereka makna lahiriah tersebut tidak menimbulkan masalah apa pun. Bahkan, penyingkapan takwil bisa jadi menjadi sebab kebingungan akal mereka, dan dalam kasus ini, sama sekali tidak boleh menyingkapkan takwil kepada mereka. Di sini, kita harus mempertimbangkan sifat zaman di mana Ibnu Rusyd hidup: yakni, merebaknya buta huruf, kebodohan, dan tidak tersedianya sarana pendidikan dan komunikasi, dan lain-lain, yang tersedia hari ini.

- Apa yang Ditakwil dan Apa yang Tidak Ditakwil
Ibnu Rusyd melanjutkan pembahasan masalah ini, yaitu masalah kekeliruan dalam takwil, lalu ia mengklasifikasikan teks-teks keagamaan dari sudut pandang ini menjadi tiga jenis:
 - 1) Jenis yang sama sekali tidak ada ruang untuk takwil, yaitu yang berkaitan dengan prinsip-prinsip (*mabadi*). Sebagaimana ilmu-ilmu rasional seperti matematika dan lainnya dibangun di atas prinsip-prinsip yang tidak memerlukan demonstrasi melainkan menjadi dasar bagi demonstrasi—dan ia diterima sebagai aksioma jika ia memaksakan dirinya pada jiwa, seperti ucapan kita “keseluruhan lebih besar dari bagiannya,” atau sebagai postulat yang diperlukan untuk kemajuan penelitian dan hasilnya tidak bertentangan dengannya—demikian pula agama: ia dibangun di atas prinsip-prinsip yang harus diterima begitu saja karena ia adalah pilar dan fondasinya. Mengingkarinya atau meragukannya berarti keluar dari agama dan menjadi kafir. Prinsip-prinsip atau dasar-dasar pertama agama ada

tiga, yaitu: “Pengakuan akan adanya Allah Ta’ala, akan adanya kenabian, dan akan adanya kebahagiaan serta kesengsaraan ukhrawi.” Ayat-ayat yang menetapkan prinsip-prinsip ini harus dipahami secara literal, tidak boleh ditakwil (par. 45-46).

Adapun selain prinsip-prinsip ini, perkaranya berbeda:

2) Jika terkait dengan teks yang makna lahiriahnya bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh demonstrasi, maka takwilnya wajib bagi kaum demonstratif (*ahl al-burhan*), dan memahaminya secara literal bagi mereka adalah kekafiran. Adapun bagi selain kaum demonstratif, wajib bagi mereka untuk memahaminya secara literal, dan takwil dari pihak mereka adalah kekafiran atau bid’ah bagi mereka. Ibnu Rusyd membenarkan hal ini dengan menyatakan bahwa bagi selain kaum demonstratif, “yang pembenarannya hanya terjadi melalui imajinasi... sulit bagi mereka untuk membenarkan adanya wujud yang tidak dinisbatkan pada sesuatu yang dapat diimajinasikan atau pada suatu tempat.” Ibnu Rusyd mencontohkannya dengan “*istiwa*” (bersemayam) yang disebutkan dalam beberapa ayat, seperti firman-Nya Ta’ala “*Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas ‘Arsy*” (QS. Thaha: 5). Ayat-ayat ini, secara lahiriah, mengindikasikan semacam antropomorfisme dan korporealisme (duduk di atas singgasana/kursi). Kaum demonstratif mampu mengalihkan makna lahiriah ayat-ayat ini ke makna majazi dengan cara yang sesuai dengan apa yang dihasilkan oleh demonstrasi mereka, yaitu penyucian Tuhan dari sifat kejasmanian dan keserupaan dengan makhluk-Nya. Maka, mereka memahami dari ayat tersebut makna yang luhur dan memaknai *istiwa*’ sebagai “pengaturan alam semesta” atau semacamnya. Adapun kaum publik, yang tidak menekuni ilmu dan tidak mempraktikkan demonstrasi, dan yang tidak membenarkan kecuali apa yang terkait dengan indera dan imajinasi, maka tidak boleh bagi mereka menakwil ayat-ayat seperti ini. Sebab, mereka bisa jadi keliru dalam takwil karena kebodohan, dan kekeliruan semacam ini tidak dimaafkan, sebagaimana telah dikatakan sebelumnya (par. 47-50).

3) Adapun jika terkait dengan teks yang ambigu (*mutaraddid*) antara dua jenis ini—yaitu, yang berada di antara makna lahiriah yang tidak boleh ditakwil karena berkaitan dengan prinsip, dan makna lahiriah yang wajib ditakwil oleh kaum demonstratif dan harus dipahami secara literal oleh selain mereka—maka pendapat tentang takwilnya atau tidak adalah subjek perbedaan pendapat (*khilaf*): sebagian kelompok memasukkannya ke dalam jenis pertama, dan kelompok lain memasukkannya ke dalam jenis kedua. Dan orang yang keliru dalam takwilnya dimaafkan, jika ia termasuk ulama dari kaum demonstratif.

c- Eskatologi (al-Ma’ad) sebagai Eksistensi ... dan sebagai Kondisi

Setelah elaborasi ini—di mana Ibnu Rusyd, seperti yang kita lihat, membedakan antara tiga jenis diskursus keagamaan (lahiriah yang sama sekali tidak boleh ditakwil karena berkaitan dengan prinsip; lahiriah yang wajib ditakwil oleh ulama dan dilarang bagi selain mereka; dan lahiriah yang ambigu di antara keduanya)—setelah elaborasi yang berfungsi sebagai pengantar untuk mengajukan masalah ketiga di mana al-Ghazali mengafirkan para filosof, yaitu masalah kebangkitan

jasad, secara metodologis, ia beralih ke masalah ini seraya bertanya: Di bawah jenis manakah dari ketiga jenis ini deskripsi tentang *ma'ad* (eskatologi) dan kondisi-kondisinya termasuk?

Ia menjawab: Ia termasuk dalam jenis ketiga yang diperselisihkan: Kaum Asy'ariyah berpendapat untuk memahaminya secara literal, sementara yang lain menakwilnya dan berbeda pendapat dalam takwilnya. Di antara mereka adalah al-Ghazali sendiri dan banyak kaum sufi (par. 51-52). Menurut Ibnu Rusyd, harus dibedakan antara *ma'ad* sebagai sebuah eksistensi lain, sebagai kehidupan lain setelah kehidupan dunia ini, dengan sifat-sifat dan kondisi-kondisi dari *ma'ad* ini. Iman kepada *ma'ad* sebagai eksistensi lain adalah prinsip dari prinsip-prinsip agama, sebagaimana telah kita lihat, dan tidak boleh ditakwil. Adapun sifat-sifat dari eksistensi ini—yakni, apakah ia untuk jiwa dan jasad, atau hanya untuk jiwa—maka takwil di dalamnya dibolehkan selama “tidak mengarah pada penafian eksistensi” *ma'ad* itu sendiri. Meskipun demikian, orang yang melakukan takwil tidak akan selamat dari kekeliruan, karena tidak ada demonstrasi yang pasti bahwa kebangkitan hanya untuk jiwa, dan tidak pula bahwa ia hanya untuk jasad. Orang yang keliru dalam takwil masalah ini dimaafkan, dan yang benar akan diapresiasi atau diberi pahala. Ini jika ia termasuk ulama dari kaum demonstratif. Adapun jika ia bukan dari kalangan ahli ilmu, maka “wajib baginya untuk memahaminya secara literal, dan takwil baginya adalah kekafiran karena dapat mengarah pada kekafiran”—karena ini menyangkut salah satu dari tiga prinsip yang menjadi dasar agama (par. 53).

3. Al-Ghazali Tidak Memiliki “Keutamaan Ilmiah dan Moral”

Setelah itu, Ibnu Rusyd beralih ke bagian yang menyerupai penutup kitab (dalam rancangan aslinya). Demikianlah, setelah menetapkan hukum syariat tentang penelaahan kitab-kitab kaum klasik, dan setelah menjelaskan hukum-hukum takwil serta membantah al-Ghazali dalam *takfir*-nya terhadap para filosof dalam tiga masalah yang telah disebutkan, ia beralih ke hukum “menyingkapkan takwil” kepada orang yang bukan ahlinya.

Sebagaimana telah kita lihat, Ibnu Rusyd membedakan antara kaum demonstratif (*ahl al-burhan*; “orang-orang yang mendalam ilmunya”), yang berhak melakukan takwil (wajib dalam beberapa kasus, dan boleh dalam kasus lain, seperti yang telah kami jelaskan), dengan selain ahli ilmu dari kalangan publik, yang sama sekali tidak berhak melakukan takwil. Sebab, “kewajiban mereka” adalah beriman pada makna lahiriah (*zhahir*) apa adanya. Konsekuensinya, menyingkapkan takwil kepada mereka akan membingungkan akidah mereka dan bisa jadi membawa mereka pada kekafiran. Maka, orang yang menyingkapkan takwil kepada mereka adalah seperti orang yang mengajak pada kekafiran, dan ia adalah kafir.

Oleh karena itu, Ibnu Rusyd menetapkan bahwa “takwil-takwil hanya boleh ditulis dalam kitab-kitab demonstratif (*kutub al-barahin*), karena jika ia berada dalam kitab-kitab demonstratif, tidak akan ada yang bisa mengaksesnya kecuali orang yang termasuk kaum demonstratif.” Di sini, Ibnu Rusyd mencela al-Ghazali karena telah menyingkapkan takwil dalam kitab-kitabnya yang ditujukan kepada publik, di mana ia menggunakan metode-metode puitis, retorik, dan dialektis. Ditambah lagi, “ia tidak konsisten pada satu mazhab pun dalam kitab-kitabnya; ia

adalah seorang Asy'ari bersama kaum Asy'ariyah, seorang sufi bersama kaum sufi, dan seorang filosof bersama para filosof" (par. 55).

Ibnu Rusyd menutup dengan menasihati para pemimpin Muslim agar "melarang kitab-kitab demonstratif dari orang yang bukan ahlinya," termasuk kitab-kitab al-Ghazali di mana ia menyingkapkan takwil. Di sini, Ibnu Rusyd kembali kepada dua syarat yang telah ia tetapkan sebelumnya bagi orang yang menelaah kitab-kitab kaum klasik, yaitu kecerdasan fitrah yang unggul di satu sisi, dan keadilan syar'i serta keutamaan ilmiah dan moral di sisi lain. Ia mengamati bahwa "pada umumnya, tidak ada yang mendalami kitab-kitab demonstratif kecuali orang-orang yang memiliki fitrah unggul." Oleh karena itu, mudarat yang menimpa orang-orang dari kitab-kitab ini sendiri lebih ringan. Sebab, mudarat itu pada hakikatnya bukan berasal dari kitab-kitab itu, melainkan dari ketiadaan keutamaan ilmiah pada sang penelaah, dari membaca tanpa urutan yang benar, dan dari mempelajarinya tanpa guru (par. 56).

Dan sifat-sifat ini berlaku pada al-Ghazali:

- Dari satu sisi, ia tidak memiliki keutamaan ilmiah karena ia tidak berurusan dengan ilmu demi ilmu itu sendiri, melainkan ia menggunakannya untuk tujuan-tujuan di luar ilmu. Seperti yang ia lakukan dalam kitabnya *Tahafut al-Falasifah*, di mana ia menyatakan bahwa tujuannya adalah untuk "membingungkan para filosof dan menimbulkan keraguan terhadap prinsip-prinsip serta kesimpulan-kesimpulan mereka." Dan ini—kata Ibnu Rusyd—"tidak pantas bagi seorang ilmuwan. Sebab, seorang ilmuwan, dalam kapasitasnya sebagai ilmuwan, tujuannya hanyalah mencari kebenaran, bukan menabur keraguan dan membingungkan akal." [1]
- Dari sisi lain, ia tidak konsisten pada satu mazhab yang mencerminkan keyakinan tetapnya; ia adalah seorang Asy'ari bersama kaum Asy'ariyah, seorang sufi bersama kaum sufi, seorang filosof bersama para filosof, dan seterusnya.
- Dan al-Ghazali, dari sisi ketiga, menekuni filsafat tanpa urutan yang benar. Ia sejak awal sibuk dengan metafisika (*ilahiyat*) yang seharusnya datang di akhir, padahal urutan yang benar menuntut untuk memulai dengan matematika dan menguasainya sebelum beralih ke fisika (*thabi'iyat*), yang kemudian berpuncak pada metafisika.
- Ditambah lagi, ia tidak mempelajari filsafat dari sumber-sumber aslinya dan tidak mempelajarinya dari seorang guru, sehingga ia tidak mencapai tingkatan ilmu yang komprehensif dalam masalah-masalahnya. Dan sebabnya adalah "orang ini tidak menelaah kecuali kitab-kitab Ibn Sina, sehingga ia mengalami kekurangan dalam *hikmah* dari sisi ini." [2]

Hasilnya adalah bahwa al-Ghazali telah mengeluarkan filsafat dari ranahnya dan berbicara tentangnya dengan argumen-argumen dialektis yang menabur keraguan dan membingungkan pikiran. Oleh karena itu, kitab-kitabnya dan yang sejenisnya wajib dilarang karena mereka menyajikan filsafat dengan cara yang tidak ilmiah dan tidak demonstratif. Ini tidak berarti melarang kitab-kitab demonstratif secara keseluruhan. Sebab, "melarangnya secara keseluruhan berarti menentang apa yang diserukan oleh syariat" yaitu merenungkan wujud-wujud, sebagaimana

1 Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, ed. Sulaiman Dunya, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1964, vol. 1, hlm. 413.

2 Ibid., hlm. 409.

telah dijelaskan sebelumnya. Dan karena itu juga merupakan kezaliman terhadap manusia terbaik, yaitu kaum demonstratif yang mendalam ilmunya, dan juga kezaliman terhadap jenis wujud terbaik, karena topik filsafat adalah ilmu tentang ketuhanan dan *rububiyyah* (par. 57).

Ibnu Rusyd menutup dengan berkata: “Inilah yang kami pandang perlu untuk kami tetapkan dalam jenis penalaran ini, yakni diskursus antara Syariat dan *Hikmah*, serta hukum-hukum takwil dalam Syariat.” Ia meminta maaf karena telah membahas masalah-masalah yang seharusnya disebutkan dalam kitab-kitab demonstratif, dengan membenarkan pembahasannya di sini karena popularitasnya di kalangan masyarakat. Ia mengakhirinya dengan berkata, “Dan Allah adalah Pemberi Petunjuk dan Pemberi Taufik kepada Kebenaran” (par. 58).

Bagian Ketiga: Metode-metode Pembeneran (*Tashdiq*)... dan Golongan-golongan Manusia

1. Metode Retoris adalah Metode yang Paling Dominan dalam Syariat

Ibnu Rusyd, dengan demikian, melanjutkan pembicaraannya tentang topik yang sama, yaitu topik hukum-hukum takwil, untuk merumuskan kembali apa yang telah ia katakan sebelumnya dalam formulasi lain. Kali ini, ia menghubungkan jenis-jenis diskursus keagamaan dengan tingkatan-tingkatan manusia dalam pemahaman dan pengetahuan.

Demikianlah, ia menetapkan sebagai premis pertama bahwa tujuan syariat adalah “mengajarkan kebenaran hakiki”—yaitu pengetahuan tentang Allah Tabaraka wa Ta’ala dan seluruh wujud sebagaimana adanya, terutama yang mulia di antaranya, serta pengetahuan tentang kebahagiaan dan kesengsaraan ukhrawi—dan “mengajarkan perbuatan yang benar”, yaitu menjalankan perbuatan-perbuatan yang menghasilkan kebahagiaan dan menjauhi perbuatan-perbuatan yang menghasilkan kesengsaraan.

Kemudian, ia menetapkan sebagai premis kedua bahwa pengajaran terdiri dari konsepsi (*tashawwur*) dan pembeneran (*tashdiq*). Konsepsi adakalanya konsepsi tentang sesuatu itu sendiri atau tentang simbolnya (*mitsal*). Dan pembeneran adakalanya melalui metode demonstratif (*burhaniyyah*), atau dialektis (*jadaliyyah*), atau retoris (*khithabiyyah*).

Lalu, ia menetapkan sebagai premis ketiga bahwa manusia tidak berada pada tingkatan yang sama dalam menerima metode-metode ini. Metode demonstratif—dan juga dialektis—tidak dapat dijangkau oleh semua orang karena membutuhkan pendidikan yang memakan waktu.

Kemudian, ia menetapkan sebagai premis keempat bahwa tujuan syariat adalah mengajar semua orang, karena ia adalah seruan untuk seluruh umat manusia. Maka, ia menyimpulkan dari premis-premis ini bahwa: karena tujuan syariat adalah mengajar semua orang, dan karena metode yang dapat dijangkau oleh semua orang adalah metode retoris, maka metode retoris adalah metode yang paling dominan dalam syariat.

Setelah itu, ia menyimpulkan kesimpulan akhir berikut: bahwa syariat secara niscaya mencakup semua jenis metode pembeneran dan semua jenis metode konsepsi (par. 61).

Lalu, ia menyusun silogisme lain di mana ia menetapkan bahwa: karena metode pembenaran yang bersifat umum bagi mayoritas manusia adalah metode retorik—diikuti oleh dialektis, kemudian demonstratif untuk segelintir orang—dan karena tujuan utama syariat adalah memberikan perhatian kepada mayoritas (*al-akhsariyyah*), tanpa mengabaikan untuk memberikan peringatan kepada kaum elite (*al-khawash*), maka metode-metode yang paling banyak dinyatakan secara eksplisit dalam syariat adalah metode-metode yang bersifat umum bagi mayoritas, yaitu metode retorik (par. 62). Dan metode ini di dalam Al-Qur'an ada empat jenis: sebagian dapat ditakwil dan sebagian lagi tidak.

2. Jenis-jenis Ujaran Retorik dalam Syariat

Jenis-jenis ini adalah:

- a. Ujaran yang premis-premisnya secara kebetulan bersifat meyakinkan (*yaqiniyyah*), meskipun pada asalnya ia hanya bersifat populer (*masyhurah*) atau dugaan (*mazhmunah*), dan kesimpulan-kesimpulannya diterima dalam esensinya tanpa melalui simbol. Jenis ini tidak boleh ditakwil, baik premis maupun kesimpulannya.
- b. Ujaran yang premis-premisnya seperti yang pertama, bersifat meyakinkan, tetapi kesimpulan-kesimpulannya diungkapkan melalui simbol-simbol (*mitsalat*). Jenis ini boleh ditakwil kesimpulannya, tetapi tidak premisnya.
- c. Ujaran yang premis-premisnya tidak meyakinkan, tetapi kesimpulan-kesimpulannya dimaksudkan dalam esensinya. Jenis ini tidak boleh ditakwil kesimpulannya, tetapi boleh ditakwil premisnya dengan cara yang membuatnya menghasilkan kesimpulan yang sama melalui metode demonstratif.
- d. Ujaran yang premis-premisnya tidak meyakinkan dan kesimpulan-kesimpulannya adalah simbol dari apa yang ingin dihasilkan. Jenis ini wajib ditakwil oleh para ulama, dan wajib diterima secara literal oleh kaum publik (par. 63).

Berangkat dari klasifikasi ini, ia kembali menghubungkan takwil dan ketiadaannya dengan golongan manusia yang bersangkutan. Kewajiban kaum demonstratif adalah menakwil apa yang tidak dapat dipahami kecuali dengan demonstrasi. Adapun kaum publik, kewajiban mereka adalah memahami hal itu secara literal. Dan di antara kaum demonstratif dan kaum publik, ada sekelompok orang, yaitu para ahli nalar (*al-nuzhhar*)—atau para teolog (*mutakallimun*). Takwil-takwil bisa saja muncul bagi mereka karena kapasitas nalar teoretis mereka telah melampaui ranah retorik ke ranah dialektis, sehingga takwil-takwil tersebut bagi mereka lebih meyakinkan daripada makna lahiriah, namun ia tetap merupakan takwil-takwil “publik” (*jumhuriyyah*)—yakni, pada level publik dan tidak mencapai level takwil khusus. Contohnya adalah sebagian takwil dari kaum Asy'ariyah dan Mu'tazilah (par. 64-65).

3. Tiga Golongan Manusia dalam Menyikapi Takwil

Berdasarkan ini, manusia dalam menyikapi takwil terbagi menjadi tiga tingkatan atau golongan:

- Satu golongan yang sama sekali bukan ahli takwil, yaitu kaum retorik (*al-khithabiyyun*), yang pada umumnya adalah kaum publik.
- Satu golongan yang merupakan ahli takwil dialektis (*al-jadaliyyun*), yaitu para teolog.

- Dan satu golongan yang merupakan ahli takwil yang meyakinkan (*al-yaqiniyyun*), yaitu kaum demonstratif (*al-burhaniyyun*) dari kalangan filosof.

Dan takwil filosofis yang meyakinkan tidak boleh diungkapkan kepada ahli dialektika, apalagi kepada kaum publik. Dan jika terkait dengan makna lahiriah syariat yang menimbulkan masalah bagi kaum publik dan tidak mungkin ditakwilkan bagi mereka, maka harus dikatakan tentangnya: “Ia termasuk *mutasyabih* yang tidak ada yang mengetahui (takwilnya) kecuali Allah” (par. 66-68).

4. **Penyingkapan Takwil dan Munculnya *Firqah-firqah*... yang Memecah Belah Umat**
Kemudian, Ibnu Rusyd berbicara tentang orang-orang di masanya yang “mengira bahwa mereka telah berfilsafat” dan mengungkapkan takwil-takwil kepada kaum publik, sehingga “dengan pengungkapan keyakinan-keyakinan sesat itu kepada kaum publik, mereka menjadi sebab kehancuran kaum publik dan kehancuran diri mereka sendiri di dunia dan akhirat” (par. 69). Setelah membuat analogi antara tujuan Sang Pembuat Syariat terhadap kaum publik dengan tujuan seorang dokter ahli terhadap manusia—di mana tujuan Sang Pembuat Syariat adalah menjaga jiwa dan tujuan dokter adalah menjaga badan (par. 70-71)—ia kembali berbicara tentang bahaya pengungkapan takwil kepada kaum publik. Ia menyerupakannya dengan bahaya orang yang memalingkan manusia dari obat yang telah ditentukan bagi mereka oleh dokter ahli. Kemudian, ia menetapkan bahwa pengungkapan takwil kepada kaum publik adalah akar dari kemunculan *firqah-firqah* dalam Islam, seperti Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan lainnya. Dan penggunaan takwil dialektis oleh mereka semua membuat mereka saling berperang dan berkonflik hingga “sebagian dari mereka mengafirkan yang lain dan membid’ahkan yang lain... Maka, karena itu, mereka menjerumuskan manusia ke dalam kebencian dan permusuhan, peperangan, merobek-robek syariat, dan memecah belah umat sepenuhnya” (par. 72-75). Di sini, ia kembali mencela kaum Asy’ariyah karena mereka menggunakan metode-metode sofistik dan mengingkari banyak kebenaran niscaya—maksudnya, keterkaitan antara akibat dan sebab (par. 76-78). Kemudian ia bertanya: Jika metode-metode yang ditempuh oleh kaum Asy’ariyah dan para teolog lainnya bukanlah metode-metode umum yang dimaksudkan oleh Sang Pembuat Syariat untuk mengajar kaum publik, lalu metode apakah yang dimaksudkan oleh-Nya? Ia menjawab: metode-metode itu hanyalah yang ada di dalam Kitab Suci (*al-Kitab al-‘Aziz*). Metode-metode ini bersifat umum untuk mengajar mayoritas manusia dan juga untuk mengajar kaum elite. Tidak ada metode yang lebih baik darinya, dan barangsiapa mengubahnya dengan takwil, ia telah membatalkan hikmahnya. Setelah mendeskripsikan metode-metode ini dengan singkat (par. 79-83), ia menutup dengan berkata: “Dan kami berharap seandainya kami memiliki waktu luang untuk tujuan ini dan mampu melakukannya. Dan jika Allah memanjangkan umur kami, kami akan menulis di dalamnya sebanyak yang dimudahkan bagi kami” (par. 84). Dan ia akan menepati janjinya dan menulis tentang topik ini dalam kitabnya, *Manahij al-Adillah fi ‘Aqa’id al-Millah*.

Kesimpulan: Agama dan Masyarakat

Jelas dari semua yang telah dipaparkan bahwa tujuan Ibnu Rusyd dalam kitab ini adalah untuk menetapkan legitimasi filsafat dan membelanya di satu sisi, dan di sisi

lain, untuk menentang takwil yang menginstrumentalisasi teks-teks keagamaan di kalangan publik dengan tujuan untuk memanipulasi mereka. Dalam bahasa kita sekarang, apa yang ingin ditegaskan dan disoroti oleh Ibnu Rusyd adalah bahwa takwil yang dilakukan, disebarluaskan, dan disebarkan oleh para teolog (*mutakallimun*) bukanlah demi menjaga akidah kaum publik. Melainkan, pada dasarnya, demi menginstrumentalisasi agama untuk tujuan-tujuan politik. Dari sinilah muncul kepura-puraan untuk “melindunginya” dari bahaya filsafat, padahal bahaya yang mengancam agama dan filsafat sekaligus justru bersumber dari kesalahpahaman di satu sisi, dan hawa nafsu (*al-hawa*) di sisi lain.

Itulah yang diungkapkan oleh Ibnu Rusyd dengan penuh penyesalan. Ia berkata: “Sesungguhnya, jiwa ini berada dalam kesedihan dan kepedihan yang teramat sangat karena hawa nafsu yang rusak dan keyakinan-keyakinan yang menyimpang yang telah merasuki Syariat ini. Terutama apa yang menyimpannya dari pihak orang yang menisbatkan dirinya kepada *Hikmah* (filsafat). Sebab, luka dari seorang sahabat lebih pedih daripada luka dari seorang musuh. Maksud saya, *Hikmah* adalah sahabat karib Syariat dan saudara sepersusuaannya. Maka, luka dari orang yang menisbatkan diri kepadanya adalah luka yang paling pedih, ditambah lagi dengan permusuhan, kebencian, dan pertengkaran yang ia timbulkan di antara keduanya, padahal keduanya secara alami bersahabat dan secara esensi dan fitrah saling mencintai. Dan ia [Syariat] juga telah dilukai oleh banyak sahabat yang bodoh yang menisbatkan diri kepadanya, yaitu *firqah-firqah* yang ada di dalamnya.” (par. 84)

Jelas bahwa isu fundamental yang diajukan di balik semua ini adalah masalah hubungan antara agama dan masyarakat. Takwil tidak terjadi tanpa motif dan tanpa tujuan. Ketika takwil disingkapkan kepada kaum publik, tujuannya biasanya bukanlah untuk membimbing manusia kepada kebenaran religius. Sebaliknya, ia adalah upaya untuk menyebarkan pemikiran tertentu dan mengajak orang-orang untuk menganutnya demi menentang takwil lain yang sudah ada atau yang baru muncul. Dan motif di balik semua itu adalah untuk merekrut pengikut dan pendukung, dengan tujuan memperoleh pengaruh dan kekuasaan.

Singkatnya: Takwil adalah sebuah proses politik. Atau katakanlah: sebuah praktik politik melalui medium agama, dengan menggunakan bahasa dan hukum-hukumnya. Di zaman dan masyarakat di mana bahasa politik belum lagi independen dengan terminologi dan isunya sendiri, maka takwil terhadap teks-teks keagamaan—yakni, memaksakan suatu jenis pemahaman tertentu atasnya—adalah sarana sosial yang melaluinya politik dipraktikkan secara intelektual dan ideologis untuk melawan musuh politik, baik itu negara maupun oposisi.

Para sejarawan menyebutkan bahwa sahabat besar, ‘Ammar bin Yasir, salah satu tokoh terpenting yang bertempur di barisan ‘Ali bin Abi Thalib selama Perang Shiffin, berseru di tengah pertempuran di hadapan pasukan Umayyah, seraya berkata: “Dulu kami memerangi kalian atas *tanzil*-nya (pewahyuan Al-Qur’an pada masa kenabian Muhammad), maka hari ini kami memerangi kalian atas *takwil*-nya (penafsirannya).” (Lihat rinciannya dalam buku kami, *al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi*, hlm. 221 & 224).

Takwil dalam Islam telah dan masih menjadi sarana favorit untuk mempraktikkan politik di luar ranah alami politik. Dan desakan Ibnu Rusyd untuk tidak menyingkapkan

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

takwil kepada kaum publik tidak memiliki makna lain selain mengecam praktik politik di dalam agama.

Masalah ini akan kami bahas dengan lebih rinci dalam buku yang sedang kami siapkan tentang Ibnu Rusyd, biografi dan pemikirannya, dengan bersandar pada berbagai kitabnya. Adapun sekarang, marilah kita berhenti sampai di sini untuk mendengarkan Ibnu Rusyd sendiri berbicara tentang “diskursus antara Syariat dan Hikmah” dan menjelaskan “hukum-hukum takwil”—menurut ungkapannya sendiri.

KITAB FASHL AL-MAQAL

fi Taqrir ma bayna al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal
(Risalah Penentu tentang Hubungan antara Syariat dan Filsafat)



PENGANTAR PENTAHKIK

Oleh Muhammad ‘Abd al-Wahid al-‘Asri

Penerbitan kitab ini merupakan bagian dari sebuah proyek umum yang diawasi oleh Profesor Muhammad Abid al-Jabiri, yang bertujuan untuk melakukan tahkik ulang terhadap kitab-kitab orisinal Ibnu Rusyd dengan bersandar pada berbagai manuskrip dan edisi-edisinya yang beragam. Telah diketahui bahwa kitab *Fashl al-Maqal* menempati posisi khusus di antara kitab-kitab yang ditulis secara mandiri oleh Ibnu Rusyd, dan juga dalam lintasan umum korpus Rusydian. Kitab ini telah menjadi objek dari berbagai tahkik ilmiah dan edisi yang beragam. Berikut kami sebutkan yang terpenting di antaranya:

1. Pada awal paruh kedua abad yang lalu, Marcus Joseph Müller, pada tahun 1859, menerbitkan dalam sebuah kompilasi tiga teks Rusydian: kitab ini, beserta sebuah risalah yang ditulis Ibnu Rusyd untuk salah seorang sahabatnya tentang masalah ilmu ilahi yang kini dikenal sebagai “*al-Dhamimah*” (Lampiran), di samping kitab “*al-Kasyf‘an Manahij al-Adillah*”. Ia melakukan itu dengan bersandar pada satu manuskrip tunggal yang tersimpan di biara El Escorial, dekat Madrid, Spanyol. Selain pengantar berbahasa Jerman yang ia sertakan, ia tidak memberikan perhatian pada takhrij ayat dan hadis yang dikutip dalam teks ini, tidak pula memberikan anotasi atau catatan kaki. Di samping itu, terdapat banyak kesalahan. Banyak penerbit di Mesir kemudian menerbitkan edisi-edisi yang merupakan cetak ulang dari teks ini, dengan mengulangi cacat dan kesalahannya.
2. Pada akhir paruh pertama abad kedua puluh, Léon Gauthier menerbitkan kitab *Fashl al-Maqal* dan *al-Dhamimah*, menerjemahkannya ke dalam bahasa Prancis, seraya menambahkan koreksi, modifikasi, dan penjelasan pada dua edisi yang telah ia terbitkan sebelumnya:
 - Yang pertama pada tahun 1905 di Aljazair, yaitu terjemahan bahasa Prancis dari *Fashl al-Maqal*, yang diterbitkan dalam sebuah kompilasi berjudul *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe congrès des orientalistes*, Aljazair, 1905.
 - Yang kedua di Aljazair pula pada tahun 1942, disertai dengan teks Arab kitab tersebut, yang penyuntingannya didasarkan pada manuskrip El Escorial, dengan koreksi dan anotasi.
 - Yang ketiga ia terbitkan pada tahun 1948, hanya bersandar pada manuskrip El Escorial, dengan alasan tidak dapat menggunakan manuskrip Perpustakaan

Nasional Madrid karena kondisi Perang Dunia II. Judul edisi terakhir ini dalam bahasa Prancis adalah: *Traité sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Aljazair, 1948. Mengingat pentingnya warisan Rusydian di Barat dan aktualitasnya yang terus-menerus, terjemahan ini dicetak ulang dengan judul yang sama di Paris pada tahun 1983.

3. Pada tahun 1959, George Fadlou Hourani melakukan tahkik kritis kali ini terhadap kitab *Fashl al-Maqal* beserta *al-Dhamimah*, dan menerbitkannya di Brill, Leiden, dengan judul *Kitab fashl al-makal*, Brill, Leiden, 1959. Ia menyertakan pengantar berbahasa Inggris di mana ia menjelaskan metodologi tahkiknya dan merujuk pada berbagai salinan Arab, Ibrani, dan Latin yang ia gunakan. Ia juga memberikan anotasi di mana ia menyebutkan perbedaan-perbedaan terpenting di antara salinan-salinan tersebut.[¹]
4. Kemudian, Albert Nader menerbitkan ulang edisi Hourani dengan terjemahan pengantarnya ke dalam bahasa Arab, disertai tambahan-tambahan pada level penjelasan dan anotasi. Edisi pertamanya terbit pada tahun 1961, kemudian disusul oleh cetakan-cetakan berikutnya. Harus dicatat bahwa edisi ini tidak bebas dari cacat, sebagian besar berupa kesalahan cetak, dan sebagian lagi berupa kekeliruan dan kelalaian.
5. Pada tahun 1969, Muhammad 'Imarah menerbitkan edisi baru yang berharakat, dengan bantuan manuskrip lain yang dikenal sebagai manuskrip "al-Taimuriyyah" (Dar al-Kutub al-Mishriyyah, No. 133: Hikmah Taymur), yang sebelumnya dianggap oleh Hourani hanya sebagai salinan dari edisi Müller. Edisi Muhammad 'Imarah ini unggul karena perhatian penulisnya pada takhrij hadis di samping ayat-ayat Al-Qur'an, serta biografi singkat tokoh-tokoh, dan lain-lain. Edisi ini tidak diragukan lagi merupakan sebuah kemajuan dibandingkan edisi-edisi sebelumnya, tetapi tidak bebas dari beberapa kekurangan dan kekeliruan. Selain itu, desakannya bahwa manuskrip Taimuriyyah adalah salinan otentik dan bukan sekadar salinan buruk dari edisi Müller tidak memiliki justifikasi, karena ia tidak mendukung keyakinannya ini dengan perbandingan kritis antara manuskrip tersebut dengan manuskrip El Escorial dan manuskrip Perpustakaan Nasional Madrid.
6. Baru-baru ini, Profesor Alain de Libera, profesor studi abad pertengahan di Paris, dan muridnya yang seorang Arabis, Marc Geoffroy, menerbitkan edisi baru *Fashl al-Maqal* dalam bahasa Arab beserta terjemahan Prancisnya dengan judul: *Averroès, Discours décisif*, Flammarion, Paris, 1996. Edisi ini telah mengambil manfaat dari edisi-edisi sebelumnya dan mencoba menghindari kesalahan serta kekeliruannya.

¹ Terdapat di Perpustakaan Leiden, Perpustakaan Oxford, dan Perpustakaan Nasional Paris salinan-salinan manuskrip terjemahan Ibrani dari *Fashl al-Maqal* yang diterbitkan oleh N. Golb dengan judul: «The Hebrew translation of Averroes' fashl al makal,» *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, 25, 1956, hlm. 91-113; 26, 1957, hlm. 41-64. Terdapat pula salinan-salinan manuskrip dari dua terjemahan Ibrani untuk *al-Dhamimah* di Perpustakaan Nasional Paris dan di perpustakaan British Museum yang belum saya lihat. Keduanya diperkenalkan oleh Bapak Georges Vajda: G. Vajda, "Deux versions hébraïques de la dissertation d'averroès sur la science divine," *Revue des Études Juives*, 13, 1954, hlm. 36-66. Antara tahun 1276-1278, Ramón Martí menerjemahkan *al-Dhamimah* ke dalam bahasa Latin dan menyertakannya dalam kitabnya *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*. Karya ini diterbitkan oleh Manuel Alonso dan diterjemahkannya ke dalam bahasa Spanyol dalam bukunya: *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada, 1947, hlm. 356-363.

Akan tetapi, ia sepenuhnya mengabaikan pencantuman perbedaan-perbedaan antar manuskrip, karena ia sepenuhnya bergantung pada edisi Hourani dan mengulangi kesalahannya, terutama pada level pembacaan teks.



Itulah manuskrip-manuskrip, publikasi-publikasi, dan edisi-edisi yang beredar untuk kitab *Fashl al-Maqal*. Kami telah merujuk semuanya, beserta turunan-turunannya seperti edisi Maktabah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah yang diterbitkan bersama *al-Dhamimah* dan *al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah* dalam satu buku berjudul *Falsafah Ibn Rusyd* (cet. 3, 1968), yang aslinya berasal dari tahun 1895 dan merupakan salah satu edisi cetak ulang dari edisi Müller tahun 1859. Adapun manuskrip yang kami jadikan sebagai manuskrip induk (*naskhah umm*) adalah yang tersimpan di Perpustakaan Nasional Madrid dengan nomor 5013. Manuskrip ini terdiri dari 187 folio (17 x 26 cm), dan *Fashl al-Maqal* terletak di tujuh folio terakhirnya, bolak-balik, dengan dua puluh tujuh baris di setiap halaman. Khatnya adalah Maghribi kecil, turunan dari khat Andalus, jelas dan terbaca kecuali pada halaman terakhir yang sebagiannya terhapus. Kemungkinan besar, penyalinnya, Muhammad bin Muhammad bin Ahmad bin 'Abdillah, selesai menyalinnya—sesuai dengan yang tertera di akhir kitab *al-Kulliyat*—pada bulan Rabi'ul Awal tahun 632 Hijriah. Dengan demikian, manuskrip ini memiliki keistimewaan karena lebih dekat masanya dengan Ibnu Rusyd (w. 595 H), sementara manuskrip El Escorial (tersimpan dengan nomor 632) bertarikh 22 Rabi'ul Awal tahun 726 H. Adapun manuskrip Taimuriyyah, kami cenderung berpendapat bahwa ia hanyalah salinan dari teks yang diterbitkan oleh Müller.

Terakhir, kami ingin menunjukkan bahwa kami menempatkan di antara dua kurung siku [] apa yang kami ambil dari salinan-salinan lain untuk melengkapi manuskrip induk kami ini. Adapun kode rujukan ke berbagai manuskrip dan edisi yang kami bandingkan dalam catatan kaki takhik adalah sebagai berikut:

- و: untuk manuskrip induk, salinan Perpustakaan Nasional Madrid.
- ١: untuk salinan El Escorial.
- ت: untuk salinan Taimuriyyah.
- م: untuk edisi Müller.
- ع: untuk edisi Gauthier.
- ن: untuk edisi Albert Nader.
- غ: untuk edisi Muhammad 'Imarah.
- ل: untuk edisi Alain de Libera.



Dengan ini, kami juga ingin menyatakan bahwa kami telah menyerahkan kepada Profesor Muhammad Abid al-Jabiri, selaku pengawas proyek ini, teks ini sebagaimana adanya dalam manuskrip, yakni tanpa koma, titik, dan tanda baca modern lainnya. Beliaulah yang secara pribadi menempatkan tanda-tanda baca ini, membagi teks menjadi paragraf-paragraf, memberikan harakat pada bagian yang membutuhkan, serta menyusun penjelasan dan anotasi yang diatur dengan nomor urut. Adapun catatan kaki takhik, di mana kami mencantumkan perbedaan-perbedaan antara salinan dan edisi serta takhrij ayat dan hadis, diatur dengan huruf-huruf *abjad*: ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل ن م ن.

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada pengawas proyek, Dr. Muhammad Abid al-Jabiri, dan kepada penyokong serta pengawalnya yang tekun, yaitu Pusat Studi Persatuan Arab (*Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah*) di Beirut.

Tetouan, 25 Oktober 1997

Muhammad 'Abd al-Wahid al-'Asri

NASKAH KITAB



Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, dan kepada-Nya kami memohon pertolongan.

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, dan shalawat serta salam tercurah kepada junjungan kita Muhammad, beserta keluarga dan seluruh sahabatnya.

Berkata al-Faqih, al-Imam, al-Qadhi, al-'Allamah al-Auhad (Sang Cendekiawan Tunggal), Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, semoga Allah Ta'ala meridhai dan merahmatinya:

BAGIAN PERTAMA: “DISKURSUS ANTARA SYARIAT DAN HIKMAH”

1. Menurut Syariat, Wajib Hukumnya untuk Menalar dengan Silogisme Rasional dan Jenis-jenisnya

- [1] *Amma ba'du*, setelah memuji Allah dengan segala pujian-Nya, dan bershalawat atas Muhammad, hamba-Nya yang disucikan dan terpilih serta rasul-Nya, sesungguhnya tujuan dari risalah ini adalah untuk menelaah, dari sudut pandang penalaran syar'i, apakah penalaran (*al-nazhar*) tentang filsafat dan ilmu-ilmu logika^[1] dibolehkan (*mubah*) oleh syariat, atau dilarang (*mahzhur*), atau diperintahkan (*ma'mur bihi*), baik sebagai anjuran (*nadb*) maupun sebagai kewajiban (*wujub*). Maka kami katakan:
- [2] Jika “tindakan berfilsafat”^[2] tidak lain adalah menalar wujud-wujud dan merenungkannya dari sisi signifikansinya yang menunjuk kepada Sang Pencipta—yakni, dari sisi bahwa wujud-wujud itu adalah ciptaan-Nya, karena wujud-wujud hanya menunjuk kepada Sang Pencipta melalui pengetahuan tentang cara pembuatannya, dan semakin sempurna pengetahuan tentang cara pembuatan-Nya maka semakin sempurna pula pengetahuan tentang Sang Pencipta—
 - dan [jika] Syariat telah menganjurkan untuk merenungkan wujud-wujud dan mendorong hal itu,
 - maka jelaslah bahwa apa yang ditunjuk oleh nama ini^[3], adakalanya wajib menurut syariat, atau dianjurkan olehnya.

1 Ibnu Rusyd menggunakan ungkapan “ilmu-ilmu logika” sebagai ganti dari “ilmu logika”. Yang dimaksud adalah delapan bagian logika: Kategori, Proposisi, Analitika Pertama, Analitika Kedua, Topik (Dialektika), Sofistika, Retorika, dan Poetika (lihat hlm. 61 di atas). Secara khusus: “seni-seni yang digunakan dalam silogisme”, yaitu jenis-jenis silogisme yang ada lima: silogisme demonstratif, dialektis, sofistika, retorika, dan puitis (lihat nanti).

2 “Tindakan berfilsafat” (*fi'l al-falsafah*): Ia tidak mengatakan “filsafat” atau “pemikiran filosofis”, karena penalaran syar'i (fikih) menelaah perbuatan-perbuatan *mukallaf* (subjek hukum), bukan pandangan dan keyakinan mereka. Maka, ada perbedaan antara “tindakan berfilsafat”, yaitu penalaran rasional atas wujud-wujud, dengan pandangan-pandangan dan konsepsi-konsepsi yang dibangun oleh penalaran ini. Menghukumi yang pertama adalah wewenang fikih, sedangkan menghukumi pandangan dan teori adalah wewenang ilmu kalam (ilmu-ilmu agama).

3 Karena ia bertolak dari asumsi bahwa Syariat mendorong untuk menalar wujud-wujud—yang merupakan “tindakan berfilsafat”—maka kategori *mahzhur* (terlarang dan makruh) gugur, sebagaimana gugurnya kategori *mubah*. Maka, urusannya terbatas pada “wajib” dan “anjuran”.

[3] Adapun bahwa Syariat menyeru untuk merenungkan wujud-wujud dengan akal dan menuntut^[1] pengetahuan tentang-Nya melaluinya, maka hal itu jelas dalam banyak ayat dari Kitab Allah Tabaraka wa Ta'ala:

- Seperti firman-Nya Ta'ala, "*Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan!*" (QS. Al-Hasyr: 2). Dan ini adalah teks eksplisit (*nash*)^[2] tentang kewajiban menggunakan silogisme rasional dan syar'i sekaligus.
- Dan seperti firman-Nya Ta'ala, "*Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah?*" (QS. Al-A'raf: 185). Dan ini adalah teks eksplisit yang mendorong untuk menalar semua wujud.
- Dan Allah Ta'ala memberitahukan bahwa di antara orang yang Dia khususnya dan muliakan dengan ilmu ini adalah Ibrahim 'alaihissalam, seraya berfirman, "*Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi...*" (QS. Al-An'am: 75).
- Dan Dia Ta'ala berfirman, "*Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan, dan langit, bagaimana ia ditinggikan?*" (QS. Al-Ghasyiyah: 17-18). Dan Dia berfirman, "*Dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi...*" (QS. Ali 'Imran: 191).
- Dan ayat-ayat lain yang tak terhitung banyaknya.

[4] Dan jika telah ditetapkan bahwa Syariat telah mewajibkan penalaran dengan akal atas wujud-wujud dan perenungannya^[3], dan *i'tibar* (perenungan) tidak lain adalah menyimpulkan yang tidak diketahui dari yang diketahui dan mengeluarkannya darinya—dan inilah silogisme, atau dengan silogisme^[4]—maka wajib bagi kita

1 Bisa dibaca "*tathallaba*" (dalam bentuk kata kerja), sebagai konjungsi dari "*da'a*" (menyeru). Namun yang lebih tepat menurut kami adalah membacanya sebagai *masdh* (kata benda). Dalam *Lisan al-'Arab* disebutkan: "*tathallabahu*" berarti "mencoba menemukan dan mengambilnya." Ini tidak sah di sini karena subjeknya adalah Syariat, dan itu tidak pantas baginya. Maka yang benar adalah "*tathallub*" (dalam bentuk *masdh*). Telah disebutkan dalam *Lisan al-'Arab*: "*al-tathallub*" dengan wazan "*al-takarum*" adalah "pencarian berulang kali." Inilah yang dimaksud. Maknanya adalah bahwa Syariat menyeru manusia untuk merenungkan wujud-wujud dan untuk mencari pengetahuan tentangnya dengan akal berulang kali, yaitu mengulangi upaya dan pengalaman.

2 *Nash* dalam terminologi fukaha dan ahli ushul adalah lafal—ucapan—yang tidak mengandung kecuali satu makna. Ada juga yang mengatakan, apa yang tidak menerima takwil (lihat *Ta'rifat al-Jurjani*).

3 *I'tibar* dalam terminologi para teolog dan fukaha adalah silogisme (*qiyas*) itu sendiri. Ia adalah "transisi" dari yang diketahui ke yang tidak diketahui; dari hukum *ashl* (pokok) atau *syahid* (yang terindra), yang diketahui, ke hukum *far'* (cabang) atau *gha'ib* (yang gaib), yang tidak diketahui dan ingin diketahui. Dan karena Al-Qur'an memerintahkan *i'tibar* sebagaimana dinyatakan dalam ayat yang telah disebut, maka para fukaha pembela silogisme—melawan para penolaknya—mengatakan bahwa *i'tibar* adalah silogisme itu sendiri. Dalam pengertian ini, Abu al-Husain al-Bashri berkata dalam konteks pemaparan dalil-dalil yang menetapkan silogisme sebagai metode syar'i untuk merumuskan hukum: "Dalil lain: Allah Ta'ala berfirman, '*Maka ambillah pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan!*'. Dan *i'tibar* adalah mempertimbangkan sesuatu dengan yang lain dan menerapkan hukumnya padanya... Dan ucapan mereka 'dalam hal ini ada pelajaran' maknanya adalah bahwa di dalamnya ada sesuatu yang menuntut penerapan hukumnya pada yang lain... Dan *i'tibar* bukanlah menahan diri atau mengambil nasihat, karena mengambil nasihat dan menahan diri adalah tujuan akhir dari *i'tibar*." (*al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, jil. 2, hlm. 738).

4 "...atau dengan silogisme" (*au bi al-qiyas*). Makna ungkapan ini: "menyimpulkan yang tidak diketahui dari yang diketahui dan mengeluarkannya darinya" adalah silogisme rasional-logis; kita menyimpulkan kesimpulan yang tidak diketahui dari premis-premis yang diketahui." Adapun ucapannya "dengan silogisme", maknanya adalah: "kita menyimpulkan yang tidak diketahui dari yang diketahui dan mengeluarkannya darinya dengan perantara silogisme syar'i." Dengan menganalogikan *nabidz* (perasan kurma) dengan *khamr* (anggur), kita mengetahui hukumnya. Jadi, *i'tibar* mencakup kedua jenis silogisme: rasional dan syar'i. (Lihat tentang makna *i'tibar*, silogisme

- untuk melakukan penalaran kita atas wujud-wujud dengan silogisme rasional.
- [5] Dan jelaslah bahwa jenis penalaran yang diserukan dan didorong oleh Syariat ini adalah jenis penalaran paling sempurna dengan jenis silogisme paling sempurna, yaitu yang disebut demonstrasi (*burhan*).
- [6] Dan karena Syariat telah mendorong untuk mengenal Allah Ta'ala dan seluruh wujud-Nya dengan demonstrasi, dan karena merupakan hal yang lebih utama atau niscaya bagi orang yang ingin mengenal Allah Tabaraka wa Ta'ala dan seluruh wujud-Nya dengan demonstrasi untuk terlebih dahulu mengetahui jenis-jenis demonstrasi dan syarat-syaratnya, dan dalam hal apa silogisme demonstratif berbeda dari silogisme dialektis, silogisme retorik, dan silogisme sofistik^[1]; dan karena hal itu tidak mungkin [tercapai] tanpa terlebih dahulu mengetahui apa itu silogisme absolut^[2], berapa jenisnya, mana yang merupakan silogisme dan mana yang bukan; dan ini juga tidak mungkin [tercapai] kecuali dengan terlebih dahulu mengetahui bagian-bagian silogisme yang menyusunnya, yakni premis-premis dan jenis-jenisnya; maka menjadi wajib bagi seorang mukmin yang tunduk pada perintah syariat untuk melakukan penalaran atas wujud-wujud, untuk terlebih dahulu, sebelum melakukan penalaran, mengetahui hal-hal ini yang posisinya bagi penalaran bagaikan alat bagi sebuah pekerjaan.
- [7] Sebab, sebagaimana seorang fakih menyimpulkan dari perintah untuk mendalami (*tafaqquh*) hukum-hukum tentang kewajiban mengetahui silogisme-silogisme^[3]

syar'i, dan secara umum silogisme *bayani* dalam buku kami, *Bun-yah al-'Aql al-'Arabi*, Bab IV).

1 Jenis-jenis silogisme rasional, logis, Aristotelian, ada tiga. Al-Farabi berkata, "Jenis-jenis silogisme dan jenis-jenis argumen yang digunakan untuk membenarkan sebuah pandangan atau proposisi secara umum ada tiga (demonstrasi, dialektika, retorika). Dan jenis-jenis seni yang fungsinya setelah disempurnakan adalah menggunakan silogisme dalam berwacana secara umum ada lima: demonstratif, dialektis, sofistik, retorik, dan puitis. Yang demonstratif adalah argumen-argumen yang fungsinya memberikan ilmu yang meyakinkan... premis-premisnya meyakinkan dan karena itu kesimpulannya meyakinkan. Yang dialektis adalah yang premis-premisnya populer dan diakui oleh semua orang, dan tujuannya adalah untuk menanamkan dugaan kuat pada lawan bicara hingga seolah-olah meyakinkan... Argumen sofistik adalah yang fungsinya menyesatkan, membungungkan, dan menipu... Argumen retorik adalah yang tujuannya untuk meyakinkan seseorang... Argumen puitis adalah yang tersusun dari hal-hal yang fungsinya untuk mengimajinasikan..." Al-Farabi menambahkan: "Inilah jenis-jenis silogisme dan seni-seni silogistik serta jenis-jenis wacana yang digunakan untuk membenarkan sesuatu... secara umum ada lima: yang meyakinkan, yang bersifat dugaan, yang menyesatkan, yang persuasif, dan yang imajinatif." (Al-Farabi, *Ihsha' al-'Ulum*, ed. 'Utsman Amin, Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, cet. 3, 1968, hlm. 79-85).

2 Silogisme absolut (*al-qiyas al-muthlaq*): adalah "argumen-argumen yang dengannya diuji silogisme-silogisme umum dari kelima seni yang telah disebutkan, dan ia terdapat dalam kitab yang dijuluki—baik dalam bahasa Arab—*al-Qiyas*, maupun dalam bahasa Yunani—*Analytica Priora*" (sumber yang sama, hlm. 87). Maka, yang dituntut di sini adalah pengetahuan tentang kedelapan bagian logika secara keseluruhan, yaitu: Kategori, Proposisi, Analitika Pertama, Analitika Kedua, Topik, Sofistika, Retorika, dan Poetika.

3 *Al-Qiyas* (silogisme/analogi) secara bahasa adalah "mengukur sesuatu dengan contoh sesuatu yang lain dan menyamakannya." Menurut para ahli ushul fikih, ia adalah "memperoleh hukum *ashl* (pokok) pada *far'* (cabang) karena kesamaan keduanya dalam 'illah (sebab) hukum menurut seorang mujtahid." Contoh yang terkenal adalah menganalogikan *nabidz* (perasan kurma) dengan *khamr* (anggur), yaitu memperoleh hukum *khamar*, yaitu haram, pada *nabidz* (cabang), karena kesamaan keduanya dalam sebab hukum, yaitu memabukkan. Hukum yang dikeluarkan oleh mujtahid ini adalah hukum yang hanya didasarkan pada dugaan (*zhann*), bukan pada keyakinan (*yaqin*), karena sebab pengharaman "pokok" (*khamar*), yaitu memabukkan, tidak disebutkan secara eksplisit dalam syariat, melainkan dicapai oleh mujtahid melalui ijtihadnya. Ini tentang silogisme syar'i/fikih, dan ia memiliki berbagai jenis: *qiyas 'illah*, *qiyas syabah*, dll. (lihat nanti). Adapun silogisme rasional atau logis, pada hakikatnya bukan silogisme dalam pengertian ini. Namanya dalam bahasa Yunani adalah *sylogismos* yang berarti "penggabungan", dan karena itu silogisme ini disebut "*al-qiyas al-jami*" (silogisme yang menggabungkan). Ia terdiri dari dua premis atau

fikih beserta jenis-jenisnya, dan mana yang merupakan silogisme dan mana yang bukan, demikian pula wajib bagi seorang ‘arif (ahli makrifat) untuk menyimpulkan dari perintah untuk menalar wujud-wujud tentang kewajiban mengetahui silogisme rasional dan jenis-jenisnya. Bahkan, ia lebih berhak untuk itu. Karena jika seorang fakih menyimpulkan dari firman Allah Ta’ala “Maka ambillah pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan!” tentang kewajiban mengetahui silogisme fikih, maka betapa lebih berhak dan lebih utama bagi seorang ‘arif billah (orang yang mengenal Allah) untuk menyimpulkan dari ayat itu tentang kewajiban mengetahui silogisme rasional.

- [8] Dan tidak ada hak bagi siapa pun untuk mengatakan bahwa jenis penalaran dengan silogisme rasional ini adalah bid’ah, karena tidak ada pada masa-masa awal Islam. Sebab, penalaran dengan silogisme fikih dan jenis-jenisnya juga merupakan sesuatu yang dirumuskan setelah masa-masa awal, dan tidak dianggap sebagai bid’ah. Demikian pula harus diyakini—mengenai penalaran dengan silogisme rasional. Dan untuk ini ada sebab yang bukan di sini tempat untuk menyebutkannya. Bahkan, mayoritas [penganut] agama ini mengakui silogisme rasional, kecuali sekelompok kecil kaum Hasyawiyyah^[1], dan mereka ini telah terbantah oleh nas-nas (teks-teks suci).



lebih yang dihubungkan oleh sebuah term tengah, lalu sebuah kesimpulan. Contoh yang terkenal adalah: “Semua manusia fana. Socrates adalah manusia. Maka, Socrates fana.” Formula terkenal ini tidak muncul pada Aristoteles dalam bentuk ini. Ia menggunakan formula berikut: “Jika A dikategorikan pada setiap B, dan B dikategorikan pada setiap C, maka A dikategorikan pada setiap C.” Ibnu Rusyd sering menggunakan formula asli yang terakhir ini, terutama dalam kitab ini, di mana ia pada umumnya membangun argumennya seperti ini: “Jika demikian... (kalimatnya bisa panjang, bahkan bisa beberapa kalimat), dan demikian... (ia bisa mencukupkan dengan dua premis atau menambahnya), maka...” atau “maka wajiblah...”

1 *Al-Hasyawiyyah*: Istilah ini digunakan untuk sejumlah kelompok yang berpegang pada makna literal teks-teks yang mengindikasikan antropomorfisme dan korporealisme, yaitu membayangkan Allah SWT dengan gambaran manusiawi, lalu menisbatkan kepada-Nya wajah, tangan, kedatangan, *istiwa’*, dll. Mereka memahami dari kata-kata ini makna yang sama seperti yang dipahami ketika disifatkan kepada manusia. Sementara itu, kelompok-kelompok lain seperti Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan lainnya, menggunakan semacam *tanzih* (penyucian)—yang merupakan lawan dari *hasywu*—dengan menakwil kata-kata semacam itu dengan takwil yang mengalihkan maknanya ke majazi (metaforis), seperti menakwil “tangan” sebagai kekuatan dan dominasi, dan menakwil “istiwa’ ‘ala al-‘arsy” (bersemayam di atas ‘Arsy) sebagai pemerintahan dan penguasaan, dll. Dalam kerangka ini, al-Syahrastani membedakan antara sekelompok imam Salaf yang berkata, “Kami beriman pada apa yang termaktub dalam Kitab dan Sunnah dan tidak melakukan takwil, setelah kami meyakini secara pasti bahwa Allah ‘Azza wa Jalla tidak menyerupai sesuatu pun dari makhluk-Nya, dan bahwa segala yang terbayang dalam imajinasi, maka Dia-lah pencipta dan penakdirnya.” Ia menyebut di antara mereka Ibn Hanbal, Dawud, dan lainnya, dan mereka ini tidak termasuk dalam pengertian *Hasyawiyyah* menurut klasifikasinya. Ia membatasi “Hasyawiyyah” pada “sekelompok Syi’ah ekstremis (*ghaliyah*)” dan “sekelompok ahli hadis yang secara eksplisit menyatakan antropomorfisme: ‘Mereka berkata bahwa sesembahan mereka memiliki wujud dengan organ dan bagian-bagian, baik bersifat ruhani maupun jasmani, dan boleh bagi-Nya untuk berpindah, turun, naik, menetap, dan bertempat.’” Ia menukil perkataan al-Asy’ari tentang mereka: “Bahwa mereka membolehkan Tuhannya disentuh dan dijabat tangan, dan bahwa kaum Muslimin yang ikhlas akan memeluk-Nya di dunia dan akhirat...” dan ia menukil dari Dawud al-Jawaribi bahwa ia berkata, “Bebaskan aku dari [pertanyaan tentang] kemaluan dan jenggot, dan tanyakan padaku tentang selain itu.” Dan ia berkata, “bahwa sesembahan mereka adalah jasad, daging, dan darah, serta memiliki organ-organ [...] namun, ia adalah jasad yang tidak seperti jasad-jasad, daging yang tidak seperti daging-daging, dan darah yang tidak seperti darah-darah, dan demikian pula sifat-sifat lainnya.” (Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, ed. ‘Abd al-‘Aziz Muhammad al-Wakil, Mu’assasah al-Halabi, Kairo, 1968, jil. 1, hlm. 103 dst.).

2. “Kita Harus Merujuk pada Kitab-kitab Kaum Klasik”

- [9] Jika telah ditetapkan bahwa menurut syariat wajib hukumnya untuk menalar dengan silogisme rasional dan jenis-jenisnya, sebagaimana wajib untuk menalar dengan silogisme fikih, maka jelaslah bahwa, jika belum ada seorang pun sebelum kita yang meneliti tentang silogisme rasional dan jenis-jenisnya, maka wajib bagi kita untuk mulai menelitinya. Dan dalam hal itu, generasi penerus harus dibantu oleh generasi pendahulu, hingga pengetahuan tentangnya menjadi sempurna. Sebab, sulit atau tidak mungkin bagi satu orang, dengan usahanya sendiri sejak awal, untuk menguasai semua yang ia butuhkan dari ilmu itu. Sebagaimana sulit bagi satu orang untuk merumuskan sendiri semua yang ia butuhkan dari pengetahuan tentang jenis-jenis silogisme fikih. Bahkan, pengetahuan tentang silogisme rasional lebih sulit lagi untuk itu.
- [10] Dan jika orang lain telah meneliti hal itu, maka jelaslah bahwa wajib bagi kita untuk mengambil bantuan—dalam urusan yang sedang kita tekuni—dari apa yang dikatakan oleh orang-orang sebelum kita tentang itu, baik orang lain itu seagama dengan kita maupun tidak. Sebab, alat yang dengannya penyembelihan^[1] menjadi sah, tidaklah disyaratkan dalam sahnya penyembelihan itu bahwa alat tersebut milik orang yang seagama dengan kita atau tidak, selama ia memenuhi syarat-syarat kesahihan. Dan yang saya maksud dengan “yang tidak seagama” adalah mereka dari kaum klasik yang menelaah hal-hal ini sebelum datangnya agama Islam.
- [11] Dan karena demikian halnya, dan karena semua yang dibutuhkan dari penalaran tentang urusan silogisme rasional telah diteliti oleh kaum klasik dengan penelitian paling sempurna, maka seyogianya kita merujuk pada kitab-kitab mereka, lalu menelaah apa yang mereka katakan tentang itu. Jika semuanya benar, kita menerimanya dari mereka; dan jika di dalamnya ada sesuatu yang tidak benar, kita mengingatkannya.
- [12] Jika kita telah selesai dari jenis penalaran ini, dan kita telah memiliki alat-alat yang dengannya kita mampu untuk merenungkan wujud-wujud dan signifikansi keahlian ciptaan di dalamnya—karena barangsiapa tidak mengenal keahlian ciptaan (*al-shan’ah*), ia tidak akan mengenal yang diciptakan (*al-mashnu’*), dan barangsiapa tidak mengenal yang diciptakan, ia tidak akan mengenal Sang Pencipta—maka wajib bagi kita untuk memulai penelitian tentang wujud-wujud sesuai dengan urutan dan cara yang telah kita peroleh dari seni pengetahuan tentang silogisme-silogisme demonstratif.

3- Urgensi Penelitian tentang Wujud-wujud...

- [13] Dan jelas pula bahwa tujuan ini hanya dapat kita capai dalam [penelitian tentang] wujud-wujud dengan cara saling mewarisi penelitian tentangnya, satu demi satu, dan bahwa generasi penerus harus dibantu oleh generasi pendahulu. [Contohnya

¹ *Al-Tadzkiyah: al-dzakah*, penyembelihan. Yang dimaksud adalah penyembelihan hewan secara syar’i. Para fukaha mensyaratkan pada alat yang boleh digunakan untuk menyembelih bahwa ia harus tidak najis dan tajam agar tidak menyiksa hewan. Ibnu Rusyd sendiri berkata dalam Bab III dari *Bidayat al-Mujtahid*, “Tentang Alat yang Digunakan untuk Menyembelih,”: “Para ulama berijmak bahwa segala sesuatu yang mengalirkan darah dan memotong urat nadi, baik dari besi, batu, kayu, atau bambu, maka penyembelihan dengannya adalah sah.”

ada dalam ilmu-ilmu *ta'alim*][¹]. Sebab, seandainya kita andaikan bahwa seni geometri pada zaman kita ini tidak ada, begitu pula seni ilmu astronomi, lalu ada satu orang yang dengan sendirinya mencoba untuk memahami ukuran benda-benda langit dan bentuk-bentuknya [serta jarak antara satu sama lain], niscaya hal itu tidak mungkin baginya; seperti misalnya mengetahui ukuran matahari dibandingkan bumi, dan ukuran-ukuran bintang lainnya. Sekalipun ia adalah orang yang paling cerdas secara fitrah, kecuali dengan wahyu atau sesuatu yang menyerupai wahyu. Bahkan, seandainya dikatakan kepadanya bahwa matahari lebih besar dari bumi sekitar seratus lima puluh atau enam puluh kali lipat, niscaya ia akan menganggap ucapan ini sebagai kegilaan dari orang yang mengatakannya. Padahal, ini adalah sesuatu yang telah dibuktikan oleh demonstrasi dalam ilmu astronomi dengan pembuktian yang tidak diragukan oleh siapa pun yang ahli dalam ilmu itu.

[14] Dan apa perlunya^[2] kita mencontohkan ini dengan seni ilmu-ilmu *ta'alim*? Bukankah seni ushul fikih dan fikih^[3] itu sendiri tidak sempurna penalarannya kecuali setelah waktu yang lama? Dan seandainya ada seseorang dengan sendirinya mencoba untuk menguasai semua argumen yang telah dirumuskan oleh para ahli nalar dari berbagai mazhab dalam masalah-masalah kontroversial yang menjadi ajang perdebatan di antara mereka di sebagian besar negeri Islam—kecuali Maghrib^[4]—niscaya ia pantas untuk ditertawakan. Sebab, hal itu mustahil baginya, padahal [ilmu-ilmu] itu sudah tersedia dan tuntas. Dan ini adalah hal yang jelas dengan sendirinya, tidak hanya dalam seni-seni [ilmiah], tetapi juga dalam seni-seni praktis. Sebab, tidak ada satu pun seni yang dapat diciptakan oleh satu orang sendirian. Maka, bagaimana dengan “seni dari segala seni” (*shina'at al-*

1 *Al-Ta'alim*: Nama yang diberikan oleh para penerjemah Arab kuno untuk apa yang sekarang dikenal sebagai “matematika”.

2 Ungkapan ini dalam semua edisi tercetak sebagai berikut: “*Wa amma alladzi ahwaja...*” (Adapun yang mengharuskan...). Saya tidak tahu bagaimana para penyuntingnya dapat memahami ungkapan ini. Ini adalah pertanyaan retorik-ingkari, dan maknanya adalah: “Mengapa kita harus mencontohkan dengan seni *ta'alim* yang merupakan ilmu-ilmu kuno, padahal di hadapan kita ada ushul fikih dan fikih itu sendiri...?”

3 *Fikih*: adalah “pengetahuan tentang hukum-hukum Allah Ta'ala mengenai perbuatan-perbuatan *mukallaf*, baik wajib, haram, sunnah, makruh, maupun mubah. Hukum-hukum ini diterima dari Kitab dan Sunnah serta dari dalil-dalil yang telah ditetapkan oleh Sang Pembuat Syariat untuk mengetahuinya. Jika hukum-hukum itu telah dirumuskan dari dalil-dalil tersebut, maka ia disebut fikih.” (Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Dar al-Bayan al-'Arabi, jil. 3, hlm. 1101). Adapun *ushul fikih*, ia adalah “penalaran tentang dalil-dalil syar'i dari sisi bagaimana hukum dan taklif diambil darinya. Dan sumber-sumber dalil syar'i adalah Kitab, yaitu Al-Qur'an, kemudian Sunnah yang menjelaskannya... kemudian ijmak menempati posisi setelah keduanya... maka ijmak menjadi dalil kedua dalam syariat. Kemudian kita menelaah metode-metode inferensi yang digunakan oleh para Sahabat dan Salaf dari Kitab dan Sunnah, dan kita menemukan bahwa mereka menganalogikan yang serupa dengan yang serupa dan membandingkan yang sepadan dengan yang sepadan... maka hal itu menjadi dalil syar'i karena ijmak mereka atasnya, dan itulah silogisme (*qiyas*), dan ia adalah dalil keempat.” (Ibn Khaldun, sumber yang sama, jil. 3, hlm. 1028). Ushul fikih bagi fikih adalah seperti logika bagi filsafat dan nahwu bagi bahasa; ia adalah ilmu metodologis, atau lebih tepatnya, metodologi penelitian fikih.

4 Yang dimaksud dengan Maghrib di sini adalah dunia Islam Barat secara umum, di mana mazhab Maliki dominan dan masih dominan hingga sekarang. Perdebatan-perdebatan fikih yang ia sebutkan adalah yang biasa diadakan antara para penganut mazhab fikih yang berbeda di sebagian besar negeri-negeri Masyriq Arab, di mana pluralisme mazhab fikih ini ada. Perdebatan, misalnya, diadakan antara seorang Syafi'i dan seorang Hanafi di masjid atau di tempat lain, dan mereka memiliki adab-adab khusus dalam hal itu. Lihat *Muqaddimah* Ibn Khaldun, data yang sama seperti di atas, jil. 3, hlm. 1032 (*al-khilafiyat*).

shana'i'), yaitu Hikmah (filsafat)[¹]

4- Urgensi Mengambil Manfaat dari Upaya Kaum Klasik

- [15] Dan jika demikian halnya, maka wajib bagi kita, jika kita menemukan pada bangsa-bangsa terdahulu sebelum kita adanya penalaran atas wujud-wujud dan perenungannya sesuai dengan apa yang dituntut oleh syarat-syarat demonstrasi, untuk menelaah apa yang mereka katakan tentang itu dan apa yang mereka tetapkan dalam kitab-kitab mereka. Apa pun darinya yang sesuai dengan kebenaran, kita menerimanya dari mereka, bergembira dengannya, dan berterima kasih kepada mereka atasnya. Dan apa pun darinya yang tidak sesuai dengan kebenaran, kita mengingatkannya, memperingatkan darinya, dan memaafkan mereka[²].
- [16] Maka, jelaslah dari sini bahwa menelaah kitab-kitab kaum klasik adalah wajib menurut syariat—karena tujuan dan maksud mereka dalam kitab-kitab mereka adalah tujuan yang didorong oleh syariat kepada kita—dan bahwa barangsiapa melarang penelaahan terhadapnya—bagi orang yang kompeten untuk menelaahnya, yaitu orang yang menggabungkan dua hal: pertama, kecerdasan fitrah, dan kedua, keadilan syar'i serta keutamaan ilmiah dan moral[³]⁴—maka ia telah menghalangi manusia dari pintu yang darinya syariat mengajak manusia untuk mengenal Allah. Yaitu, pintu penalaran yang mengantarkan pada pengetahuan sejati tentang-Nya. Dan itu adalah puncak kebodohan dan kejauhan dari Allah Ta'ala.

5. Jika Ada yang Sesat... Tidak Berarti Kita Harus Melarangnya bagi yang Kompeten

- [17] Dan tidaklah serta merta, jika ada seorang yang sesat[⁴] karena menelaahnya dan tergelincir, baik karena kekurangan fitrahnya, atau karena urutan penalarannya yang keliru[⁵], atau karena dikalahkan oleh hawa nafsunya, atau karena ia tidak

1 Hikmah adalah “seni dari segala seni”, dan dengan kata lain, filsafat adalah “ilmu dari segala ilmu” dan mencakup: filsafat pertama, fisika, matematika, dan logika. Ilmu-ilmu ini tidak terpisah darinya hingga era modern.

2 'Adzarnahum (kami memaafkan mereka): Dalam catatan kaki Albert Nader pada edisi yang ia terbitkan, disebutkan sebagai berikut: “Kami memaafkan mereka: karena tidak ada nabi yang datang untuk membimbing mereka, melainkan mereka hanya bergantung pada akal mereka saja” (hlm. 33, catatan kaki 2). Ini adalah takwil yang tidak memiliki makna di sini. Tafsiran yang benar adalah apa yang dikatakan oleh Ibnu Rusyd beberapa halaman setelah ini, bahwa kekeliruan jika berasal dari ahli ilmu adalah dimaafkan dalam syariat. Dan kaum klasik yang meneliti wujud-wujud ini termasuk ahli ilmu dan ahli demonstrasi. Maka jika mereka keliru, mereka dimaafkan. (Lihat nanti).

3 “Kecerdasan fitrah, keadilan syar'i, serta keutamaan ilmiah dan moral”: Kami telah menjelaskan apa yang dimaksud oleh Ibnu Rusyd dengan istilah-istilah ini dalam Pengantar Analitis (hlm. 62). Mari kita katakan di sini secara ringkas: **Kecerdasan fitrah**: predisposisi rasional untuk mempelajari filsafat. **Keadilan syar'i**: di sini setara dengan apa yang kita sebut hari ini sebagai **integritas ilmiah**, yaitu kita mencoba memahami kaum klasik dan tidak menakwil ucapan mereka atau mengeluarkannya dari maksudnya, sehingga kita menjadi saksi yang benar. **Keutamaan ilmiah**: di sini berarti komitmen; komitmen seseorang pada pendapat yang benar-benar ia yakini, dan tidak hari ini bersama yang ini dan besok bersama yang itu, dan seterusnya. Agar ia selalu jujur pada dirinya sendiri. **Keutamaan moral**: yang dimaksud di sini adalah bahwa tujuan seorang ilmuwan atau filosof adalah pengetahuan demi pengetahuan, bukan pengetahuan demi popularitas atau harta, dan sebagainya.

4 Ghawa: sesat. Dari sini muncul kata *al-ghayy* dan *al-ghawayah*: kesesatan, kekafiran, dll. *Zalla*: tergelincir, jatuh. *Zalla 'an al-haqq*: menyimpang dari kebenaran.

5 “Urutan penalarannya yang keliru” (*su' tartib nazharihi*): keliru dalam titik tolak, tidak mematuhi kaidah-kaidah logika, keliru dalam silogisme, atau lainnya. Juga: tidak mengikuti urutan dalam mempelajari filsafat, yaitu dengan memulai dari matematika, kemudian logika, kemudian fisika, kemudian metafisika. Sebab, orang

menemukan guru yang membimbingnya untuk memahami isinya, atau karena terkumpulnya sebab-sebab ini padanya atau lebih dari satu di antaranya, kita harus melarangnya bagi orang yang kompeten untuk menelaahnya. Sebab, jenis mudarat yang datang darinya ini adalah sesuatu yang melekat padanya secara aksidental (*bi al-'aradh*), bukan secara esensial (*bi al-dzat*)^[1]. Dan tidaklah wajib sesuatu yang bermanfaat secara alami dan esensial untuk ditinggalkan hanya karena^[2] adanya mudarat yang terdapat padanya secara aksidental. Oleh karena itu, Nabi—*'alaihis salam*—berkata kepada orang yang beliau perintahkan untuk memberi madu kepada saudaranya yang menderita diare, lalu diarenya bertambah parah setelah minum madu, dan ia mengadukan hal itu kepada beliau: “Benarlah firman Allah, dan dustalah perut saudaramu.” Bahkan, kami katakan: perumpamaan orang yang melarang penelaahan kitab-kitab *Hikmah* bagi orang yang kompeten, dengan alasan bahwa sekelompok orang rendahan mungkin diduga telah sesat karena menelaahnya, adalah seperti orang yang melarang orang-orang yang kehausan untuk meminum air dingin yang segar hingga mereka mati karena kehausan, dengan alasan bahwa ada sekelompok orang yang tersedak air lalu mati. Sebab, kematian karena tersedak air adalah hal yang aksidental, sedangkan kematian karena kehausan adalah hal yang esensial dan niscaya.

[18] Dan apa yang menimpa seni (filsafat) ini adalah sesuatu yang juga menimpa seni-seni lainnya. Betapa banyak fakih yang fikihnya menjadi sebab kurangnya *wara'*-nya dan tenggelamnya ia dalam urusan dunia! Bahkan, mayoritas fukaha kita temukan demikian, padahal seni (fikih) mereka secara esensial menuntut keutamaan praktis. Maka, tidaklah mustahil jika hal serupa menimpa seni yang menuntut keutamaan ilmiah, sebagaimana ia menimpa seni yang menuntut keutamaan praktis.

6- Kebenaran Tidak Bertentangan dengan Kebenaran, Melainkan Selaras dan Saling Bersaksi Atasnya

[19] Jika semua ini telah ditetapkan,

- dan kita, golongan Muslimin, meyakini bahwa syariat ilahiah kita ini adalah kebenaran,
- dan bahwa ia adalah yang mengingatkan tentang kebahagiaan ini dan menyeru kepadanya, yaitu [kebahagiaan berupa] pengetahuan tentang Allah 'Azza wa Jalla dan makhluk-makhluk-Nya,

yang langsung melompat ke metafisika tanpa melalui matematika, logika, dan fisika pasti akan tergelincir, karena metafisika—setidaknya dalam filsafat Aristoteles—adalah puncak dari fisika. “Dikalahkan oleh hawa nafsunya”: ia membaca bukan untuk mencari kebenaran, melainkan untuk menginstrumentalisasi apa yang ia baca untuk membela pendapatnya, mazhabnya, atau kecenderungan politiknya, dan sebagainya.

1 Mudarat yang terkadang datang dari kitab-kitab kaum klasik bukan berasal darinya secara esensial (*bi al-dzat*), melainkan secara aksidental (*bi al-'aradh*). Perbedaan antara apa yang esensial dan apa yang aksidental adalah bahwa yang pertama termasuk dalam unsur-unsur pembentuk sesuatu itu sendiri, sementara yang kedua bisa jadi menimpa sesuatu itu dan bisa jadi tidak. Gula itu manis secara esensial, tetapi ia bisa jadi pahit, kuning, atau hitam secara aksidental.

2 *Li-makan*: Ibnu Rusyd sering menggunakan ungkapan ini di semua kitabnya. Tafsiran terdekatnya adalah menganggapnya tersusun dari *lam al-ta'lil* (huruf 'lam' yang menunjukkan sebab) dan *mashdar mimi* dari kata kerja *kana*, atau menganggap huruf 'mim' sebagai tambahan, sehingga maknanya adalah: “karena”. Seperti yang kita katakan hari ini. Dalam *Lisan al-'Arab* disebutkan: “*makan*” adalah *mashdar* dari *kana* atau tempat darinya, dan huruf 'mim' adalah tambahan. Dan ucapan Ibnu Rusyd “*li-makani madharratin maujudatin fihi*” maknanya adalah: “karena ia mengandung mudarat.”

- dan bahwa hal itu telah mapan di benak setiap Muslim melalui jalan yang sesuai dengan fitrah dan tabiatnya dalam hal membenaran (*tashdiq*). Sebab, tabiat manusia berbeda-beda tingkatannya dalam membenarkan: ada di antara mereka yang membenarkan dengan demonstrasi (*burhan*); ada yang membenarkan dengan argumen-argumen dialektis (*jadaliyyah*) sebagaimana kaum demonstratif membenarkan dengan demonstrasi, karena tabiatnya tidak mampu lebih dari itu; dan ada yang membenarkan dengan argumen-argumen retorik (*khithabiyyah*) sebagaimana kaum demonstratif membenarkan dengan argumen-argumen demonstratif,
- dan karena syariat ilahiah kita ini telah menyeru manusia melalui ketiga jalan ini, maka pembenarannya bersifat umum bagi setiap manusia, kecuali orang yang mengingkarinya secara lisan karena keras kepala, atau karena jalan-jalan seruan kepada Allah di dalamnya belum mapan di benaknya karena ia mengabaikannya. Oleh karena itu, Nabi—‘alaihis salam—dikhususkan dengan diutus kepada “yang merah dan yang hitam” (seluruh umat manusia), maksudnya karena syariatnya mengandung semua jalan seruan kepada Allah Ta‘ala. Dan ini jelas dalam firman-Nya Ta‘ala, “Serulah (*manusia*) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik.” (QS. An-Nahl: 125).
- Dan karena syariat ini adalah kebenaran dan menyeru kepada penalaran yang mengantarkan pada pengetahuan tentang kebenaran,
- maka kami, golongan Muslimin, mengetahui secara pasti bahwa penalaran demonstratif tidak akan membawa pada pertentangan dengan apa yang dibawa oleh syariat. Sebab, kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran, melainkan selaras dan saling bersaksi atasnya^[1].

BAGIAN KEDUA: HUKUM-HUKUM TAKWIL

7. Takwil: Makna dan Korelasinya

[20] Dan jika demikian halnya, maka jika penalaran demonstratif menghasilkan suatu jenis pengetahuan tentang suatu wujud, maka wujud itu tidak akan lepas dari kemungkinan apakah ia didiamkan oleh syariat atau telah disebutkan di dalamnya. Jika ia termasuk yang didiamkan, maka tidak ada pertentangan di sana, dan ia berkedudukan sama seperti hukum-hukum yang didiamkan (oleh syariat) lalu dirumuskan oleh seorang fakih melalui silogisme syari. Dan jika

1 “Penalaran demonstratif tidak akan membawa pada pertentangan dengan apa yang dibawa oleh syariat.” Gagasan ini fundamental dalam pemikiran Andalusia pada masa Ibnu Rusyd dan setelahnya. Mereka mengungkapkannya dalam berbagai bentuk. Ibnu Khaldun berkata, “Jarang sekali urusan syar’i bertentangan dengan urusan eksistensial.” (Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, data yang sama, jil. 2, hlm. 527). Imam al-Syathibi berkata, “Menerapkan ilmu [syar’i/fikih] sesuai dengan alur kebiasaan adalah pembenaran bagi ilmu itu dan bukti atasnya jika ia berjalan lurus. Jika tidak berjalan lurus, maka ia tidak sah.” (Dikutip oleh Ibn al-Azraq dalam *Bada’i al-Silk fi Thaba’i al-Mulk*, Kementerian Informasi, Baghdad, jil. 1, hlm. 67). Ini berarti bahwa realitas empiris dan sosial adalah rujukannya. Jika ada teks syar’i yang bertentangan dengannya, ia wajib ditakwil agar selaras. Demikian pula halnya dengan ilmu teoretis, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Rusyd. Jadi, prinsipnya adalah keselarasan antara urusan syar’i dengan urusan eksistensial-alami-sosial, dan keselarasan antara yang tekstual (*al-manqul*) dengan yang rasional (*al-ma’qul*). Oleh karena itu, yang pertama wajib ditakwil jika ada pertentangan. Dan takwil memiliki hukum-hukumnya yang akan dijelaskan oleh Ibnu Rusyd di bagian kedua kitab ini, sebagaimana akan kita lihat.

syariat telah menyebutkannya, maka makna lahiriah dari sebutan itu tidak akan lepas dari kemungkinan apakah ia selaras dengan apa yang dihasilkan oleh demonstrasi, atau bertentangan. Jika selaras, maka tidak ada masalah di sana. Dan jika bertentangan, maka dituntutlah takwilnya.

- [21] Dan makna takwil adalah mengalihkan signifikansi suatu lafal dari makna hakiki ke makna majazi (metaforis), tanpa melanggar kebiasaan lisan Arab dalam menggunakan metafor^[1], seperti menamai sesuatu dengan hal yang menyerupainya, dengan sebabnya, dengan akibatnya, dengan hal yang menyertainya, atau hal-hal lain yang telah dirinci dalam definisi jenis-jenis ungkapan majazi.
- [22] Dan karena seorang fakih melakukan ini dalam banyak hukum syariat, maka betapa lebih berhaknya seorang ahli ilmu demonstrasi untuk melakukannya. Sebab, seorang fakih hanya memiliki silogisme yang bersifat dugaan (*zhanni*), sedangkan seorang 'arif (ahli makrifat) memiliki silogisme yang bersifat meyakinkan (*yaqini*).
- [23] Dan kami menetapkan secara pasti bahwa segala kesimpulan yang dicapai melalui demonstrasi yang bertentangan dengan makna lahiriah^[2] syariat, maka makna lahiriah tersebut dapat menerima takwil berdasarkan kaidah takwil Arab. Dan proposisi ini tidak diragukan oleh seorang Muslim dan tidak digoyahkan oleh seorang mukmin. Betapa besarnya peningkatan keyakinan akan hal ini bagi orang yang telah mendalami dan mengalami makna ini, serta memiliki tujuan untuk memadukan antara yang rasional (*al-ma'qul*) dan yang tekstual (*al-manqul*). Bahkan, kami katakan: tidak ada satu pun ungkapan dalam syariat yang makna lahiriahnya bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh demonstrasi, kecuali jika syariat itu direnungkan dan seluruh bagiannya ditelaah, niscaya akan ditemukan dalam lafal-lafal syariat apa yang makna lahiriahnya bersaksi untuk takwil tersebut atau mendekati kesaksian itu.
- [24] Karena alasan inilah kaum Muslimin berijmak bahwa tidak semua lafal syariat wajib dipahami secara literal, dan tidak pula semuanya harus dikeluarkan dari makna literalnya melalui takwil. Mereka hanya berselisih pendapat mengenai bagian mana yang boleh ditakwil dan mana yang tidak. Kaum Asy'ariyah, misalnya, menakwil ayat *istiwa'* (bersemayam) dan hadis *nuzul* (turun). Sedangkan kaum Hanabilah memahami hal itu secara literal.
- [25] Dan sebab adanya makna lahiriah dan makna batiniah dalam syariat adalah karena perbedaan fitrah manusia dan keragaman daya nalar mereka dalam membenarkan. Dan sebab adanya makna-makna lahiriah yang saling bertentangan di dalamnya adalah untuk mengingatkan orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhun fi*

1 Jenis-jenis ungkapan majazi sangat banyak. Majaz adalah lafal yang digunakan bukan pada makna aslinya dalam bahasa, dan ia mengandung petunjuk atau tanda yang mencegah maknanya beralih ke makna asli linguistik. Contohnya: "Fulan berbicara dengan mutiara." Maksudnya, ucapannya manis dan indah menyerupai mutiara. Majaz di sini didasarkan pada keserupaan. Contoh lain: "Ia memiliki tangan-tangan putih padaku." Maksudnya adalah kebaikan dan nikmat, karena pemberian dilakukan dengan tangan. Contoh lain: "Langit menghujankan tanaman," padahal yang dimaksud adalah hujan yang menjadi sebab tumbuhnya tanaman, dst.

2 *Al-Zhahir* (yang lahiriah): Dalam terminologi fukaha dan ahli ushul, ia adalah makna yang pertama kali terlintas dalam benak pendengar dari sekian banyak makna yang mungkin dikandung oleh suatu lafal. (Abu al-Walid al-Baji al-Andalusi, w. 474 H, *Kitab al-Hudud fi al-Ushul*, ed. Nazih Hammad, Mu'assasah al-Za'bi, Beirut, 1973). Ibnu Rusyd berpikir tentang "*al-zhahir*" dari perspektif ini bahkan ketika ia berbicara dalam ranah penalaran, ranah akidah. Konsekuensinya, istilah *zhahir* dan *batin* padanya tidak ada hubungannya dengan makna keduanya di kalangan Syi'ah, sufi, dan kaum 'irfani (gnostik) secara umum.

al-'ilm) tentang takwil yang menyatukan di antara keduanya. Dan kepada makna inilah diisyaratkan dalam firman-Nya Ta'ala, "Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al-Qur'an) kepadamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat..." hingga firman-Nya "...dan orang-orang yang mendalam ilmunya." (QS. Ali 'Imran: 7).

8. Tidak Ada Ijmak dalam Masalah-masalah Teoretis...

- [26] Jika ada yang berkata: Sesungguhnya dalam syariat ada hal-hal yang kaum Muslimin telah berijmak untuk memahaminya secara literal, ada hal-hal yang (mereka ijmakkan) untuk ditakwil, dan ada hal-hal yang mereka perselisihkan. Maka, bolehkah demonstrasi membawa pada penakwilan sesuatu yang mereka telah ijmakkan untuk dipahami secara literal, atau penampakan lahiriah dari sesuatu yang mereka telah ijmakkan untuk ditakwil?
- [27] Kami katakan: Seandainya ijmak itu terbukti dengan cara yang meyakinkan, maka tidaklah sah^[1] [melanggarnya]. Adapun jika ijmak di dalamnya bersifat dugaan (*zhanni*), maka boleh^[2] [berbeda]. Oleh karena itu, Abu Hamid [al-Ghazali], Abu al-Ma'ali [al-Juwaini], dan para imam ahli nalar lainnya berkata: tidak dapat dipastikan kekafiran orang yang melanggar ijmak dalam takwil^[3] dalam masalah-masalah semacam ini.
- [28] Dan apa yang dapat menunjukkan kepadamu bahwa ijmak tidak dapat ditetapkan secara meyakinkan dalam masalah-masalah teoretis^[4], sebagaimana ia dapat ditetapkan dalam masalah-masalah praktis^[5], adalah bahwa tidak mungkin ijmak dapat ditetapkan dalam suatu masalah pada suatu zaman, kecuali jika zaman itu terbatas bagi kita, dan semua ulama yang ada pada zaman itu diketahui oleh kita—maksudnya, pribadi mereka dan jumlah mereka diketahui—dan pandangan setiap dari mereka dalam masalah itu dinukil kepada kita secara *mutawatir*^[6].

1 *Fa-lam yashihh* (maka tidaklah sah): Ibnu Rusyd sering menggunakan partikel penegas *lam* dengan kata kerja mudhari'. Diketahui bahwa *lam* mengubah kala mudhari' dari sekarang dan akan datang menjadi lampau. Tetapi, jika partikel syarat mendahuluinya—di sini adalah "*amma*"—maka maknanya beralih ke masa depan, dan pengaruh *lam* dalam mengubahnya ke kala lampau menjadi batal. Dan huruf *fa*' pada "*fa-lam yashihh*" adalah wajib untuk menghubungkan syarat (*amma*) dengan jawabannya (*lam yashihh*). Seolah-olah ia berkata, "Adapun jika ijmak terbukti... maka tidaklah sah."

2 *Faqad yashihh* (maka boleh): Ibnu Rusyd juga sering menggunakan *qad* dengan kata kerja mudhari' dalam arti ekspektasi dan penguatan, bukan dalam arti pengecilan. Diketahui bahwa "*qad*" bermakna kepastian jika bersama kata kerja lampau, dan ekspektasi jika bersama kata kerja sekarang; ia adalah partikel yang "menegaskan sesuatu." Dan ia bisa juga bermakna "mungkin," sehingga mengindikasikan keraguan.

3 "Tidak dapat dipastikan kekafiran orang yang melanggar ijmak": Al-Ghazali berkata, "Maka barangsiapa melanggar ijmak dan tidak ada nas yang menetapkannya, ia jelas keliru dan bukan kafir (sebagaimana yang dibawa oleh kaum rasionalis), maka tidak mungkin mengafirkannya." (*Faishal al-Tafriqah bayna al-Islam wa al-Zandaqah*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1986, hlm. 139. Lihat juga hlm. 135, 138). Ini adalah pendapat yang sama dengan Imam al-Haramain (Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik bin 'Abdillah al-Juwaini, 419-478 H), lihat misalnya kitabnya *al-Ghiyatsi* (*Ghiyats al-Umam fi Iltiyats al-Zhulam*), hlm. 186 dst.

4 "Masalah-masalah teoretis" (*al-nazhariyyat*).

5 "Masalah-masalah praktis" (*al-'amaliyyat*): masalah-masalah fikih, ibadah, dan muamalah. Meskipun demikian, ijmak bahkan di bidang ini sulit dicapai dan hanya dapat ditetapkan pada prinsip-prinsipnya (*ushul*). Adapun cabang-cabangnya (*furu'*) adalah ranah perbedaan pendapat: keragaman mazhab dan ijtihad. Dan Ibnu Rusyd mentransfer situasi yang sama ini ke ranah akidah, di mana ia melarang perbedaan pendapat—takwil—pada prinsip-prinsip dasar agama, dan membolehkannya pada "apa yang melampaui prinsip-prinsip dasar," yang posisinya seperti cabang-cabang. Sebagaimana akan kita lihat nanti.

6 *Tawatur*: dalam bahasa berarti berurutan, khususnya berurutannya sesuatu satu demi satu dengan jeda di

Dan bersamaan dengan ini, harus terbukti sah bagi kita bahwa para ulama yang ada pada zaman itu sepakat bahwa dalam syariat tidak ada makna lahiriah atau batiniah, dan bahwa pengetahuan tentang setiap masalah tidak boleh disembunyikan dari siapa pun, dan bahwa jalan manusia adalah satu dalam ilmu syariat.

- [29] Adapun karena banyak^[1] dari generasi awal Islam telah dinukil dari mereka bahwa mereka berpandangan bahwa syariat memiliki makna lahiriah dan batiniah, dan bahwa tidak wajib memberitahukan makna batiniah kepada orang yang bukan ahlinya dan tidak mampu memahaminya—seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari ‘Ali bin Abi Thalib *radhiyallahu ‘anh*u bahwa ia berkata, “*Berbicaralah kepada manusia sesuai dengan apa yang mereka ketahui. Apakah kalian ingin Allah dan Rasul-Nya didustakan?*”, dan seperti riwayat-riwayat serupa dari sekelompok kaum Salaf—maka bagaimana mungkin dapat dibayangkan adanya ijmak yang dinukilkan kepada kita mengenai suatu masalah teoretis, padahal kita mengetahui secara pasti bahwa tidak ada satu zaman pun yang kosong dari ulama yang berpandangan bahwa dalam syariat ada hal-hal yang hakikatnya tidak boleh diketahui oleh semua orang? Hal ini berbeda dengan apa yang terjadi dalam masalah-masalah praktis, karena semua orang berpandangan bahwa ia harus disebarluaskan kepada semua orang secara merata. Dan kita mencukupkan diri dengan tercapainya ijmak di dalamnya jika masalah itu telah tersebar luas dan tidak ada perselisihan yang dinukil kepada kita mengenainya. Sebab, ini cukup untuk tercapainya ijmak dalam masalah-masalah praktis, berbeda halnya dengan masalah-masalah ilmiah (teoretis).

9. Tindakan *Takfir* al-Ghazali terhadap Para Filosof adalah Masalah yang Perlu Ditinjau Ulang...

- [30] Jika engkau berkata: Jika *takfir* (pengafiran) tidak wajib karena pelanggaran ijmak dalam takwil, karena tidak dapat dibayangkan adanya ijmak dalam hal itu^[2], lalu apa pendapatmu tentang para filosof dari kalangan Islam seperti Abu Nashr [al-Farabi] dan Ibn Sina? Sebab, Abu Hamid [al-Ghazali] telah memastikan kekafiran keduanya dalam kitabnya yang dikenal dengan “*al-Tahafut*” dalam tiga masalah: yaitu dalam pendapat tentang kezalihan alam, bahwa Allah Ta‘ala tidak mengetahui hal-hal partikular—Maha Suci Dia dari hal itu—, dan dalam takwil mereka tentang apa yang termaktub mengenai kebangkitan jasad dan kondisi-kondisi eskatologis (*ma‘ad*).
- [31] Kami katakan: Yang tampak dari ucapannya tentang hal itu adalah bahwa *takfir*-nya terhadap mereka dalam masalah-masalah tersebut bukanlah sesuatu yang

antaranya; ia berasal dari kata *al-witir* (ganjil). Dalam terminologi ahli hadis dan fukaha, ia adalah datangnya sebuah berita dari individu-individu yang banyak yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk berdusta. Makna inilah yang dimaksud dalam ungkapan Ibnu Rusyd.

1 Kalimat ini dalam edisi-edisi yang beredar tidak dapat dipahami. Yang benar adalah apa yang kami tetapkan: huruf “*amma*” di sini adalah untuk penegasan dan ia mengindikasikan syarat, dan jawaban dari syarat tersebut harus diawali dengan *fa*. Di sini, jawabannya adalah kata “*fa-kaiifa...*” (maka bagaimana...).

2 *Ijmak*: Lihat rincian tentang ijmak dan perbedaan pendapat para ahli ushul dan fukaha mengenainya dalam buku kami, *Bun-yah al-‘Aql al-‘Arabi*, hlm. 125. Lihat sumber yang sama mengenai *tawatur* dan hubungannya dengan ijmak, hlm. 118 dst.

pasti. Sebab, ia telah menyatakan dalam kitab *al-Tafriqah*^[1] bahwa *takfir* karena pelanggaran ijmak mengandung kemungkinan [keliru]. Dan telah jelas dari ucapan kami bahwa tidak mungkin ijmak dapat ditetapkan dalam masalah-masalah semacam ini, karena telah diriwayatkan dari banyak kaum Salaf terdahulu, apalagi selain mereka, bahwa ada takwil-takwil yang tidak boleh diungkapkan kecuali kepada orang yang termasuk ahli takwil, yaitu orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhun fi al-'ilm*). Sebab, pilihan kami adalah berhenti pada firman-Nya Ta'ala "dan orang-orang yang mendalam ilmunya"^[2]. Karena jika ahli ilmu tidak mengetahui takwil, maka mereka tidak akan memiliki kelebihan dalam membenaran (*tashdiq*) yang memberikan mereka keimanan yang tidak dimiliki oleh selain ahli ilmu. Padahal, Allah telah menyifati mereka sebagai orang-orang yang beriman kepada-Nya.

- [32] Dan ini hanya dapat dipahami sebagai iman yang berasal dari demonstrasi (*burhan*). Dan ini tidak akan terjadi kecuali dengan mengetahui takwil. Sebab, [selain] ahli ilmu dari kalangan orang beriman adalah mereka yang beriman kepada-Nya bukan dari jalur demonstrasi. Jika iman yang disifatkan oleh Allah kepada para ulama ini khusus bagi mereka, maka ia haruslah melalui demonstrasi. Dan jika ia melalui demonstrasi, maka ia tidak akan terjadi kecuali dengan mengetahui takwil. Sebab, Allah Ta'ala telah memberitakan bahwa ia (yang *mutasyabih*) memiliki takwil, dan takwil itulah kebenarannya. Dan demonstrasi tidak terjadi kecuali atas kebenaran. Jika demikian halnya, maka tidak mungkin dapat ditetapkan dalam takwil-takwil yang dikhususkan oleh Allah bagi para ulama sebuah ijmak yang menyebar luas. Dan ini jelas dengan sendirinya bagi orang yang objektif.
- [33] Di samping semua ini, kami berpandangan bahwa Abu Hamid telah keliru terhadap para filosof Peripatetik dalam apa yang ia nisbatkan kepada mereka, yaitu bahwa

1 *Faishal al-Tafriqah*: Data yang sama seperti sebelumnya.

2 *Al-Rasikhun fi al-'Ilm*: Al-Zamakhshari berkata dalam tafsirnya tentang ayat ini: "*Muhkamat*": ungkapannya dibuat kokoh dengan dilindungi dari kemungkinan dan kesamaran. "*Mutasyabihat*": samar, mengandung banyak kemungkinan. "*Hunna umm al-kitab*": yaitu pokok dari Kitab, di mana yang *mutasyabihat* dikembalikan kepadanya. Dan makna "*Wa ma ya'lamu ta'wilahu illa Allah wa al-rasikhun fi al-'ilm yaquluna amanna bihi kullun min 'indi rabbina*" (dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah, dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata, 'Kami beriman kepadanya, semua dari sisi Tuhan kami'): yaitu, tidak ada yang mendapat petunjuk pada takwilnya yang benar, yang harus dipahami darinya, kecuali Allah dan hamba-hamba-Nya yang telah mendalam ilmunya, yaitu mereka yang telah kokoh dan mapan di dalamnya dan menggigitnya dengan geraham yang kuat." Ia menambahkan, "Dan ada yang berhenti pada firman-Nya '*illa Allah*' dan memulai [kalimat baru] '*wa al-rasikhun fi al-'ilm yaquluna...*' dan mereka menafsirkan *mutasyabih* sebagai apa yang hanya Allah yang mengetahuinya." Ini adalah pandangan Ahl al-Sunnah secara umum. Adapun kaum Mu'tazilah, dan al-Zamakhshari termasuk di antara mereka, memilih pandangan pertama, sehingga mereka menjadikan lafal "ulama" sebagai konjungsi dari "Allah", dalam arti bahwa mereka juga mengetahui takwilnya. Adapun ungkapan "*yaquluna amanna bihi*", menurut mereka—sebagaimana dikatakan oleh al-Zamakhshari—adalah "kalimat baru yang menjelaskan keadaan kaum yang mendalam ilmunya, dengan arti: 'mereka yang mengetahui takwil ini berkata, kami beriman kepadanya—yaitu kepada yang *mutasyabih*—semua dari sisi Tuhan kami.'" Kemudian ia menambahkan, "'Abdullah membaca: 'takwilnya hanya di sisi Allah.' Dan Ubay membaca: 'berkatalah kaum yang mendalam ilmunya.'" (*al-Kasasyaf*, hlm. 332-343). Ibnu Rusyd di sini memilih pandangan Mu'tazilah, tetapi dengan pemahaman lain yang khas. Ia menjelaskannya di atas dengan ucapannya, "Karena jika ahli ilmu tidak mengetahui takwil, maka mereka tidak akan memiliki kelebihan dalam membenaran yang memberikan mereka keimanan yang tidak dimiliki oleh selain ahli ilmu." Artinya, orang-orang yang mendalam ilmunya adalah mereka yang dapat membedakan antara yang *muhkam* dan yang *mutasyabih*, dan karena itu mereka "berkata, kami beriman kepadanya, semua dari sisi Tuhan kami." Adapun selain ulama, mereka tidak mengalami masalah dengan yang *mutasyabih* karena mereka tidak membedakannya dari yang lain.

mereka mengatakan bahwa Dia—Maha Suci dan Maha Tinggi—sama sekali tidak mengetahui hal-hal partikular. Sebaliknya, mereka berpandangan bahwa Dia Ta'ala mengetahuinya dengan ilmu yang tidak sejenis dengan ilmu kita. Sebab, ilmu kita tentang hal-hal partikular adalah akibat (*ma'lul*) dari objek yang diketahui; ia baru dengan kebaruan objek itu dan berubah dengan perubahannya. Sedangkan ilmu Allah Subhanahu—terhadap wujud—adalah kebalikannya; ia adalah sebab (*'illah*) bagi yang diketahui, yaitu wujud itu sendiri.

[34] Maka, barangsiapa menyerupakan kedua ilmu ini satu sama lain, ia telah menjadikan esensi dan sifat-sifat dari hal-hal yang berlawanan menjadi satu, dan itu adalah puncak kebodohan. Maka, nama “ilmu” jika dikatakan untuk ilmu yang baru dan yang azali, ia dikatakan dengan homonimi murni (*isytirak al-ism al-mahdh*), sebagaimana dikatakan pada banyak nama dari hal-hal yang berlawanan, seperti *jalah* yang dikatakan untuk yang besar dan yang kecil, dan *sharim* yang dikatakan untuk cahaya dan kegelapan. Oleh karena itu, tidak ada di sini satu definisi^[1] pun yang mencakup kedua ilmu tersebut, sebagaimana yang didugakan oleh para teolog di zaman kita. Dan kami telah menulis risalah tersendiri tentang masalah ini, yang kami terdorong untuk menulisnya karena permintaan salah seorang sahabat kami.

[35] Dan bagaimana mungkin dapat diduga bahwa kaum Peripatetik^[2] mengatakan bahwa Dia—Subhanahu—tidak mengetahui hal-hal partikular dengan ilmu yang azali, padahal mereka berpandangan bahwa mimpi yang benar mengandung peringatan-peringatan tentang hal-hal partikular yang akan terjadi di masa depan^[3], dan bahwa ilmu yang memberi peringatan itu diperoleh oleh manusia dalam tidur dari ilmu azali yang mengatur dan menguasai segalanya? Mereka tidak hanya berpandangan bahwa Dia tidak mengetahui hal-hal partikular—dengan cara kita mengetahuinya—tetapi juga tidak mengetahui hal-hal universal. Sebab, hal-hal universal yang kita ketahui juga merupakan akibat dari natur wujud, sedangkan dalam ilmu [*ilahi*] tersebut perkaranya adalah sebaliknya. Oleh karena itu, apa yang telah dihasilkan oleh demonstrasi adalah bahwa ilmu tersebut Maha Suci dari disifati sebagai universal atau partikular. Maka, tidak ada artinya berselisih pendapat dalam masalah ini, maksudnya dalam mengafirkan mereka atau tidak.

[36] Adapun masalah kezalian alam atau kebaruannya, sesungguhnya perbedaan pendapat di dalamnya, menurut saya, antara para teolog dari kalangan Asy'ariyah

1 *Al-Hadd*: adalah definisi yang mengungkapkan esensi (*mahiyah*) sesuatu, dan ia terdiri dari genus dan diferensia spesifik (*al-fashl al-nau'i*). Seperti definisi manusia sebagai “hewan yang rasional.” (“Hewan”: genus; dan “rasional”: diferensia spesifik, yang memisahkan spesies manusia dari genus hewan). Dan definisi menurut Aristoteles adalah pencarian esensi, dan ini adalah tujuan dari pembahasan “konsepsi” (*tashawwur*).

2 *Al-Masya'un* (kaum Peripatetik): murid-murid Aristoteles dan para pengikutnya setelahnya. Mereka dinamakan demikian karena Aristoteles biasa menyampaikan pelajarannya sambil berjalan, dengan para muridnya di sampingnya, di taman sekolah Lyceum.

3 Merujuk pada pandangan-pandangan Aristoteles dalam kitabnya yang dikenal di kalangan Arab dengan nama *al-Hiss wa al-Mahsus* (Tentang Indera dan Objek Indera). Ibnu Rusyd telah menulis ringkasan untuknya dengan nama yang sama. Kitab ini, pada risalah keduanya, berbicara tentang “mimpi” (*al-ru'ya*), di antaranya ada yang disebut ramalan (*kahanah*) dan ada yang disebut wahyu, dan lain-lain. Di atas pandangan-pandangan Aristoteles inilah al-Farabi membangun teorinya tentang kenabian. Diterbitkan oleh 'Abd al-Rahman Badawi dalam kompilasi berjudul *Aristuthalis fi al-Nafs*, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, Kairo, 1964, hlm. 220. Kitab ini dikenal di kalangan Latin dengan nama *Parva Naturalia*.

dengan para filosof terdahulu, hampir dapat dikembalikan kepada perbedaan dalam penamaan, khususnya di kalangan sebagian kaum klasik.

[37] Hal itu karena mereka sepakat bahwa ada tiga jenis wujud: dua ujung dan satu penengah di antara keduanya. Mereka sepakat dalam penamaan kedua ujung, dan berbeda pendapat tentang yang penengah.

- Adapun ujung yang pertama adalah wujud yang ada dari sesuatu yang lain dan oleh sesuatu—yakni, oleh sebab yang aktif dan dari materi—dan waktu mendahuluinya, maksudnya mendahului keberadaannya. Dan ini adalah kondisi jasad-jasad yang pembentukannya dapat diindra, seperti pembentukan air, udara, tanah, hewan, tumbuhan, dan lainnya. Jenis wujud ini disepakati oleh semua, baik kaum klasik maupun Asy'ariyah, untuk dinamakan baru (*muhdats*).
- Adapun ujung yang berlawanan dengannya adalah wujud yang ada bukan dari sesuatu dan bukan oleh sesuatu, dan tidak didahului oleh waktu. Dan ini juga disepakati oleh kedua kelompok untuk dinamakan azali (*qadim*). Wujud ini dapat diketahui melalui demonstrasi, dan Dia adalah Allah Tabaraka wa Ta'ala, yang merupakan pelaku, pencipta, dan pemelihara segalanya. Maha Suci Dia dan Maha Agung Kekuasaan-Nya.
- Adapun jenis wujud yang berada di antara kedua ujung ini adalah wujud yang ada bukan dari sesuatu dan tidak didahului oleh waktu, tetapi ia ada oleh sesuatu, yakni oleh pelaku. Dan ini adalah alam semesta secara keseluruhan.

[38] Dan mereka semua sepakat akan adanya tiga sifat ini pada alam. Sebab, para teolog mengakui bahwa waktu tidak mendahuluinya^[1], atau mereka harus mengakui itu, karena waktu menurut mereka adalah sesuatu yang menyertai gerak dan jasad. Mereka juga sepakat dengan kaum klasik bahwa waktu di masa depan tidak terbatas^[2]. Demikian pula wujud di masa depan. Mereka hanya berbeda pendapat tentang waktu di masa lalu dan wujud di masa lalu. Para teolog berpandangan bahwa ia terbatas. Dan ini adalah mazhab Platon dan pengikutnya. Sedangkan Aristoteles dan kelompoknya berpandangan bahwa ia tidak terbatas, sebagaimana halnya masa depan.

[39] Maka, wujud yang terakhir ini, perkaranya jelas bahwa ia mengambil kemiripan dari wujud yang baru (*al-wujud al-ka'in al-haqiqi*) dan dari wujud yang azali. Maka, barangsiapa lebih didominasi oleh kemiripannya dengan yang azali daripada kemiripannya dengan yang baru, ia menamakannya azali. Dan barangsiapa lebih didominasi oleh kemiripannya dengan yang baru, ia menamakannya baru. Dan pada hakikatnya, ia bukanlah baru yang sejati dan bukan pula azali yang sejati. Sebab, yang baru yang sejati pasti akan musnah, dan yang azali yang sejati tidak memiliki sebab. Dan di antara mereka ada yang menamakannya “baru yang azali”

1 Waktu menurut para teolog menyertai gerak dan jasad. Karakteristiknya menurut mereka ada tiga: 1) Ia tersusun dari bagian-bagian kecil yang terpisah dan berurutan yang tidak dapat dibagi lagi. 2) Mereka menghubungkan antara waktu dan apa yang ada di dalamnya (*al-mutamamman fih*), sebagaimana mereka menghubungkan antara ruang dan apa yang menempatnya (*al-mutamakkin fih*), dan menjadikan keduanya sebagai satu kesatuan (inilah yang diisyaratkan oleh Ibnu Rusyd di atas). 3) Mereka memandang waktu dari segi fungsinya, yaitu sebagai ukuran peristiwa-peristiwa satu sama lain, tanpa berarti bahwa waktu independen dari peristiwa-peristiwa tersebut. (Lihat buku kami, *Bun-yah al-'Aql al-'Arabi*, hlm. 191).

2 “Waktu di masa depan tidak terbatas”: Maksudnya, mereka meyakini adanya kehidupan akhirat dan keabadian di dalamnya.

(*muhdats azali*), yaitu Platon dan pengikutnya, karena waktu menurut mereka terbatas dari sisi masa lalu.

- [40] Maka, mazhab-mazhab pemikiran tentang alam tidaklah saling berjauhan hingga [pantas] saling mengafirkan atau tidak. Sebab, pandangan-pandangan yang memiliki konsekuensi semacam ini haruslah berada pada tingkat pertentangan yang ekstrem, maksudnya saling berlawanan (*mutaqabilah*), sebagaimana yang didugakan oleh para teolog dalam masalah ini. Maksudnya, bahwa nama “azali” dan “baru” pada alam semesta secara keseluruhan adalah dua hal yang berlawanan. Dan telah jelas dari ucapan kami bahwa perkaranya tidaklah demikian.

12. Para Teolog Tidak Berpegang pada Makna Lahiriah Syariat, Melainkan Melakukan Takwil...

- [41] Di samping semua ini, pandangan-pandangan tentang alam ini tidak sesuai dengan makna lahiriah syariat. Sebab, makna lahiriah syariat, jika ditelaah, akan tampak dari ayat-ayat yang memberitakan tentang penciptaan alam bahwa bentuknya adalah baru (*muhdatsah*) secara hakiki, sedangkan wujud itu sendiri dan waktu bersifat kontinu dari kedua sisinya^[1], yakni tidak terputus. Hal itu karena firman Allah Tabaraka wa Ta’ala, “Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah ‘Arsy-Nya di atas air” (QS. Hud: 7), secara lahiriah mengimplikasikan bahwa ada suatu wujud sebelum wujud ini, yaitu ‘Arsy dan air, dan ada suatu waktu sebelum waktu ini, maksudnya waktu yang menyertai bentuk wujud ini, yang merupakan bilangan gerak falak^[2]. Dan firman-Nya Ta’ala, “(Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit” (QS. Ibrahim: 48), juga secara lahiriah mengimplikasikan bahwa ada suatu wujud lahiriah setelah wujud ini^[3]. Dan firman-Nya Ta’ala, “Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap” (QS. Fushshilat: 11), secara lahiriah mengimplikasikan bahwa langit diciptakan dari sesuatu.
- [42] Maka, para teolog dalam pandangan mereka tentang alam juga tidak berpegang pada makna lahiriah syariat, melainkan mereka melakukan takwil. Sebab, tidak ada dalam syariat bahwa Allah ada bersama ketiadaan murni; tidak ada nas tentang ini sama sekali. Maka, bagaimana mungkin dapat dibayangkan bahwa ijmak telah tercapai atas takwil para teolog dalam ayat-ayat ini? Padahal makna lahiriah dari syariat yang kami sebutkan mengenai keberadaan alam telah dianut oleh sekelompok filosof.

13. Kekeliruan Ulama Dimaafkan, dan Kekeliruan Selain Mereka adalah Dosa Murni

- [43] Dan tampaknya, mereka yang berselisih pendapat dalam takwil masalah-masalah yang rumit ini, adakalanya benar dan mendapat pahala, atau keliru dan dimaafkan. Sebab, pembenaran (*tashdiq*) terhadap sesuatu berdasarkan dalil yang ada dalam jiwa adalah sesuatu yang bersifat niscaya (*idhthirari*), bukan pilihan

1 “Dari kedua sisinya”: masa lalu dan masa depan.

2 “bahwa ada suatu wujud—yang telah ada—sebelum wujud ini, yaitu ‘Arsy dan air, dan ada suatu waktu—yang telah ada—sebelum waktu ini yang dihitung oleh gerak falak”: waktu alami kita.

3 “juga secara lahiriah mengimplikasikan bahwa ada suatu wujud—yang akan ada—setelah wujud ini.”

(*ikhtiyari*). Maksudnya, kita tidak memiliki pilihan untuk tidak membenarkan atau membenarkan, sebagaimana kita memiliki pilihan untuk berdiri atau tidak berdiri. Dan karena salah satu syarat *taklif* (pembebanan hukum)[¹] adalah adanya pilihan, maka orang yang membenarkan kekeliruan karena suatu syubhat (kesamaran) yang muncul padanya, jika ia termasuk ahli ilmu, ia dimaafkan. Oleh karena itu, Nabi—*‘alaihis salam*—bersabda, “*Jika seorang hakim berijtihad lalu ia benar, maka ia mendapat dua pahala. Dan jika ia keliru, maka ia mendapat satu pahala.*” Dan hakim manakah yang lebih agung daripada orang yang menghukumi wujud bahwa ia demikian atau tidak demikian? Dan para hakim ini adalah para ulama yang telah dikhususkan oleh Allah dengan takwil. Dan kekeliruan yang dimaafkan dalam syariat ini hanyalah kekeliruan yang terjadi dari para ulama ketika mereka menalar hal-hal yang rumit yang telah dibebankan oleh syariat kepada mereka untuk menalarinya.

- [44] Adapun kekeliruan yang terjadi dari selain golongan manusia ini, ia adalah dosa murni, baik kekeliruan itu dalam urusan teoretis maupun praktis. Sebagaimana seorang hakim yang bodoh tentang Sunnah, jika ia keliru dalam memberikan putusan, ia tidak dimaafkan, demikian pula seorang yang menghukumi wujud-wujud, jika ia tidak memenuhi syarat-syarat untuk memberikan putusan, maka ia tidak dimaafkan. Sebaliknya, ia adakalanya berdosa atau kafir. Dan jika disyaratkan pada seorang hakim dalam urusan halal dan haram agar ia memenuhi sebab-sebab ijtihad—yaitu pengetahuan tentang prinsip-prinsip dasar (*ushul*) dan pengetahuan tentang cara merumuskan hukum dari prinsip-prinsip itu dengan silogisme—maka betapa lebih berhaknya hal itu disyaratkan pada orang yang menghukumi wujud-wujud, maksudnya ia harus mengetahui prinsip-prinsip pertama rasional dan cara merumuskan kesimpulan darinya.

14. Kekeliruan dalam Prinsip-prinsip Dasar Syariat Tidak Ada Maafnya

- [45] Secara keseluruhan, kekeliruan dalam syariat ada dua macam: adakalanya kekeliruan yang dimaafkan bagi orang yang termasuk ahli nalar dalam hal yang dikeliruinya, sebagaimana seorang dokter ahli dimaafkan jika ia keliru dalam seni kedokteran, dan seorang hakim ahli dimaafkan jika ia keliru dalam memberikan putusan, dan tidak dimaafkan bagi orang yang bukan ahlinya. Dan adakalanya kekeliruan yang tidak ada maafnya bagi siapa pun. Jika ia terjadi pada prinsip-prinsip dasar syariat, maka ia adalah kekafiran. Dan jika ia terjadi pada apa yang setelah prinsip-prinsip dasar, maka ia adalah *bid‘ah*. Dan kekeliruan ini adalah kekeliruan yang terjadi pada hal-hal yang semua jenis jalan pembuktian dapat mengantarkan pada pengetahuannya. Sehingga, pengetahuan tentang hal itu menjadi mungkin bagi semua orang. Contohnya adalah pengakuan akan adanya Allah Tabaraka wa Ta‘ala, akan adanya kenabian, dan akan adanya kebahagiaan serta kesengsaraan *ukhrawi*[²].

1 Salah satu syarat *taklif* (pembebanan hukum) dalam Islam adalah balig, berakal, dan bebas atau memiliki pilihan. Orang yang dipaksa tidak dikenai hukum syariat, sebagaimana anak kecil dan orang yang tidak berakal.

2 Prinsip-prinsip dasar agama ada tiga: Dalam [Hadis] Bukhari dari Abu Hurairah, ia berkata: “Suatu hari Nabi SAW muncul di hadapan orang-orang, lalu Jibril mendatangnya dan berkata, ‘Apa itu iman?’ Beliau menjawab, ‘Iman adalah engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, pertemuan dengan-Nya, rasul-rasul-Nya, dan engkau beriman kepada kebangkitan...’” Ibnu Rusyd di sini menganggap bahwa penerimaan

[46] Hal itu karena ketiga prinsip dasar ini dapat dicapai melalui tiga jenis pembuktian, yang tidak seorang pun dari manusia yang tidak mengalami membenaran melalui salah satunya terhadap apa yang dibebankan kepadanya untuk diketahui, maksudnya pembuktian-pembuktian retorik, dialektis, dan demonstratif. Maka, orang yang mengingkari hal-hal semacam ini, karena ia merupakan salah satu prinsip dasar syariat, adalah seorang kafir yang keras kepala secara lisan tanpa [diikuti] hatinya, atau karena kelalaiannya untuk mencari dalilnya. Sebab, jika ia termasuk kaum demonstratif, maka telah disediakan baginya jalan untuk membenarkannya melalui demonstrasi. Dan jika ia termasuk kaum dialektis, maka melalui dialektika. Dan jika ia termasuk kaum yang menerima nasihat, maka melalui nasihat[¹]. Oleh karena itu, Nabi—*‘alaihi salam*—bersabda, “*Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengucapkan ‘La ilaha illallah’ dan beriman kepadaku.*” Dan yang beliau maksud adalah dengan jalan mana pun yang mereka tempuh dari ketiga jalan iman kita ini.

15. Sebab Terbaginya Syariat Menjadi Lahiriiah dan Batiniah...

[47] Adapun hal-hal yang karena ketersembunyiannya tidak dapat diketahui kecuali dengan demonstrasi (*burhan*), maka Allah telah berbaik hati kepada hamba-hamba-Nya yang tidak memiliki jalan menuju demonstrasi—baik karena fitrah mereka, atau karena kebiasaan mereka, atau karena tidak adanya sarana belajar bagi mereka—dengan memberikan bagi mereka perumpamaan-perumpamaan dan analogi-analoginya, dan menyeru mereka untuk membenarkan perumpamaan-perumpamaan tersebut. Sebab, perumpamaan-perumpamaan itu dapat dibenarkan melalui dalil-dalil yang bersifat umum bagi semua orang, yaitu [dalil-dalil] dialektis dan retorik. Inilah sebab terbaginya syariat menjadi lahiriah (*zhahir*) dan batiniah (*batin*). Makna lahiriah adalah perumpamaan-perumpamaan yang diberikan untuk makna-makna tersebut, dan makna batiniah adalah makna-makna tersebut yang tidak akan terungkap kecuali bagi kaum demonstratif. Dan inilah jenis-jenis dari keempat atau kelima wujud yang disebutkan oleh Abu Hamid [al-Ghazali] dalam kitab *al-Tafriqah*[²].

terhadap ketiga prinsip dasar ini dimungkinkan melalui tiga metode pembuktian: demonstratif, dialektis, dan retorik. Dalam filsafat Aristotelian, keberadaan Sebab Pertama dibuktikan dengan demonstrasi dari pertimbangan rangkaian sebab-akibat di alam. Dalam ilmu kalam (dialektika), mereka mengulang-ulang bahwa alam adalah baru dan setiap yang baru pasti memiliki pembuat, sebagaimana setiap buatan pasti memiliki pembuat. Adapun metode-metode retorik yang membuktikan keberadaan Allah, mereka mengandalkan upaya untuk mengingatkan manusia akan keagungan alam semesta dan keteraturannya, serta hal-hal lain yang termaktub dalam banyak ayat Al-Qur’an.

1 Ibnu Rusyd di sini membuat analogi antara demonstrasi, dialektika, dan retorika dengan tiga metode dakwah yang termaktub dalam firman-Nya Ta’ala: “*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah, pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik*” (QS. An-Nahl: 125).

2 Al-Ghazali membedakan antara “lima tingkatan” wujud: 1) “Wujud esensial” (*al-wujud al-dzati*): ia “berada di luar indera dan akal, tetapi indera dan akal mengambil citra darinya, dan pengambilannya disebut persepsi. Ini seperti wujud langit, bumi, tumbuhan,” dst. 2) “Wujud inderawi” (*al-wujud al-hissi*): ia “tergambar dalam daya penglihatan mata, yang tidak memiliki wujud di luar mata. Ia ada dalam indera dan tidak ada yang menyertainya. Ini seperti apa yang dilihat oleh orang yang tidur, bahkan seperti yang dilihat oleh orang sakit yang terjaga ketika sebuah citra terbayang baginya, padahal ia tidak memiliki wujud di luar inderanya.” 3) “Wujud imajinal” (*al-wujud al-khayali*): ia adalah “citra dari objek-objek inderawi ini ketika ia hilang dari inderamu. Engkau mampu menciptakan dalam imajinasimu citra gajah dan kuda meskipun engkau memejamkan mata.” 4) “Wujud rasional” (*al-wujud al-aqli*): ia adalah “ketika sesuatu memiliki ruh, hakikat, dan makna, lalu akal

[48] Dan jika kebetulan, seperti yang telah kami katakan, kita mengetahui sesuatu itu sendiri melalui ketiga metode tersebut, maka kita tidak perlu membuat perumpamaan untuknya, dan ia akan berada pada makna lahiriahnya yang tidak dapat dimasuki oleh takwil. Dan jika jenis makna lahiriah ini terdapat pada prinsip-prinsip dasar (*ushul*), maka orang yang menakwilnya adalah kafir. Seperti orang yang meyakini bahwa tidak ada kebahagiaan atau kesengsaraan ukhrawi di sini, dan bahwa maksud dari perkataan ini hanyalah agar manusia saling menjaga keselamatan badan dan indera mereka satu sama lain, dan bahwa itu hanyalah tipu daya, dan bahwa tidak ada tujuan bagi manusia kecuali eksistensi inderawinya saja.

16. Jenis-jenis Diskursus Keagamaan: Apa yang Ditakwil dan Apa yang Tidak Ditakwil

[49] Jika ini telah mapan bagimu, maka telah jelaslah bagimu dari ucapan kami [= dari apa yang telah kami katakan sebelumnya]:

- Bahwa ada makna lahiriah dari syariat yang tidak boleh ditakwil. Jika takwilnya menyangkut prinsip-prinsip dasar, maka ia adalah kekafiran. Dan jika ia menyangkut apa yang setelah prinsip-prinsip dasar, maka ia adalah bid'ah.
- Dan di sini juga ada makna lahiriah yang wajib ditakwil oleh kaum demonstratif, dan pemahaman mereka atasnya secara literal adalah kekafiran. Sedangkan takwil yang dilakukan oleh selain kaum demonstratif dan pengalihan mereka dari makna lahiriahnya adalah kekafiran atau bid'ah bagi mereka. Termasuk dalam jenis ini adalah ayat *istiwa'* (bersemayam) dan hadis *nuzul* (turun). Oleh karena itu, Nabi—*'alaihis salam*—berkata tentang budak perempuan hitam, ketika ia memberitahunya bahwa Allah ada di langit, "*Merdekakanlah dia, karena sesungguhnya dia seorang mukminah.*" Sebab, ia bukan termasuk kaum demonstratif. Dan sebabnya adalah bahwa golongan manusia yang pembenarannya hanya terjadi melalui imajinasi—maksudnya, mereka tidak membenarkan sesuatu kecuali dari sisi apa yang dapat mereka imajinasikan—sulit bagi mereka untuk membenarkan adanya wujud yang tidak dinisbatkan

menerima maknanya semata tanpa menetapkan citranya dalam imajinasi, indera, atau di luar. Seperti 'tangan' ketika dimaksudkan sebagai kekuatan dan kekuasaan." 5) "Wujud analogis" (*al-wujud al-syabihi*): ia adalah "ketika sesuatu itu sendiri tidak ada, baik dalam citranya maupun hakikatnya, tidak di luar, tidak dalam indera, tidak dalam imajinasi, dan tidak dalam akal, melainkan ada sesuatu lain yang menyerupainya dalam salah satu sifat atau karakteristiknya." Al-Ghazali mencontohkannya dengan: "murka, rindu, gembira, sabar, dan lainnya yang termaktub tentang Allah Ta'ala. Sebab, murka, misalnya, hakikatnya adalah gejolak darah di hati karena keinginan untuk membalas... Maka, barangsiapa memiliki demonstrasi tentang kemustahilan adanya murka itu sendiri pada Allah secara esensial, inderawi, imajinal, dan rasional, ia akan mengalihkannya pada adanya sifat lain yang darinya muncul apa yang muncul dari murka, seperti kehendak untuk menghukum." (Al-Ghazali, *Faishal al-Tafriqah bayna al-Islam wa al-Zandaqah*, dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, jil. 3, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1986, hlm. 121 dst.). Ini adalah lima jenis, dan deskripsi Ibnu Rusyd tentangnya sebagai "keempat atau kelima" dapat dipahami dari konteks: jenis-jenis di mana pasangan "lahiriah/batiniah" berlaku hanya ada empat, yaitu inderawi, imajinal, rasional, dan analogis. Inilah yang dimaksud dalam konteks, karena merekalah yang menjadi objek pembuatan perumpamaan, sehingga ada yang lahiriah dan ada yang batiniah. Adapun wujud esensial, pengungkapannya bukan dengan perumpamaan, melainkan secara langsung, seperti ketika engkau berkata "langit" dan engkau memaksudkan makna hakiki dari kata ini, yaitu wujud esensialnya. Itulah makna ungkapan Ibnu Rusyd, bukan apa yang diimajinasikan oleh sebagian "pentahkik".

pada sesuatu yang dapat diimajinasikan. Dan bagi orang yang tidak memahami dari penisbatan ini kecuali tempat—dan mereka adalah orang yang sedikit lebih tinggi tingkatannya dari golongan pertama dalam hal penalaran—akan masuk pula keyakinan^[1] tentang kejasmanian (*al-jismiyyah*). Oleh karena itu, jawaban bagi mereka dalam masalah-masalah seperti ini adalah: bahwa ia termasuk *mutasyabihat*^[2], dan bahwa *waqaf* (berhenti membaca) adalah pada firman-Nya Ta'ala “*dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah.*” Adapun kaum demonstratif, meskipun mereka berijmak bahwa jenis ini termasuk yang dapat ditakwil, mereka bisa jadi berbeda pendapat dalam takwilnya, sesuai dengan tingkatan masing-masing dalam pengetahuan tentang demonstrasi.

- Dan di sini ada jenis ketiga dari syariat yang ambigu (*mutaraddid*) antara kedua jenis ini, di mana terjadi keraguan. Sebagian orang yang menekuni penalaran memasukkannya ke dalam kategori makna lahiriah yang tidak boleh ditakwil. Dan sebagian lain memasukkannya ke dalam kategori makna batiniah yang tidak boleh dipahami secara literal oleh para ulama. Hal itu karena kerumitan dan kesamaran jenis ini. Dan orang yang keliru dalam hal ini dimaafkan, maksudnya dari kalangan ulama.

17. Eskatologi (*al-Ma'ad*) sebagai Eksistensi... dan Eskatologi sebagai Kondisi

[50] Jika dikatakan: Jika telah jelas bahwa syariat dalam hal ini ada pada tiga tingkatan, maka termasuk dalam tingkatan yang manakah dari ketiganya, menurut kalian, apa yang termaktub mengenai sifat-sifat dan kondisi-kondisi *ma'ad* (eskatologi)?

[51] Maka kami katakan: Mengenai masalah ini, perkaranya jelas bahwa ia termasuk dalam jenis yang diperselisihkan. Hal itu karena kita melihat sekelompok orang yang menisbatkan diri mereka kepada demonstrasi (*burhan*) mengatakan bahwa wajib untuk memahaminya secara literal, karena tidak ada demonstrasi di sini yang membawa pada kemustahilan makna lahiriahnya. Dan ini adalah metode kaum Asy'ariyah. Dan sekelompok lain juga dari kalangan yang menekuni demonstrasi menakwilnya. Dan mereka ini berbeda pendapat dalam takwilnya dengan perbedaan yang sangat banyak. Dan dalam kelompok ini termasuk Abu Hamid [al-Ghazali] dan banyak dari kalangan sufi. Dan di antara mereka ada yang menggabungkan kedua takwil, seperti yang dilakukan Abu Hamid dalam

1 Makna ungkapan ini hilang bagi sebagian orang, sehingga mereka menambahkan kata “penolakan” (*inkar*) sebelum kata “keyakinan” (*i'tiqad*). Padahal, makna kalimat ini jelas dan tidak membutuhkan tambahan. Yang terjadi hanyalah bahwa ucapannya “*hum alladzina syaddau... ila qaulih fi al-nazhar*” (mereka adalah orang yang... hingga ucapannya dalam hal penalaran) adalah kalimat sisipan. Kata “keyakinan” (*i'tiqad*) adalah subjek dari kata kerja *yadkhulu* (masuk). Maknanya adalah bahwa orang-orang yang tidak memahami dari penisbatan “ke langit” dalam ungkapan “Allah di langit” kecuali sebagai tempat, mereka membayangkan Tuhan dengan bayangan yang mengandung kejasmanian.

2 Para ahli ushul fikih membedakan dalam lafal-lafal syariat antara beberapa jenis sesuai dengan tingkat kejelasan signifikansinya. Di antaranya adalah “*al-mutasyabih*”, yaitu lafal “yang untuk memahami maksudnya dibutuhkan pemikiran dan perenungan.” Dinamakan *mutasyabih* karena ia mengandung berbagai makna yang berbeda yang keterkaitannya dengan lafal tersebut serupa (*yatasyabah*), sehingga untuk membedakan maksudnya dibutuhkan pemikiran dan perenungan. Lawannya adalah “*al-muhkam*”, yaitu “apa yang maksudnya dapat dipahami dari lafalnya dan tidak membutuhkan selainnya untuk menjelaskannya.” (Al-Baji, *Kitab al-Hudud fi al-Ushul*, data yang sama seperti sebelumnya).

sebagian kitabnya^[1].

- [52] Dan tampaknya, orang yang keliru dalam masalah ini dari kalangan ulama dimaafkan, dan yang benar akan diapresiasi dan diberi pahala. Hal itu jika ia mengakui adanya eksistensi [*ma'ad*] dan menakwilnya dengan salah satu cara takwil, maksudnya dalam sifat-sifat *ma'ad*, bukan dalam eksistensinya. Sebab, takwil tidak mengarah pada penafian eksistensi. Dan pengingkaran eksistensi dalam hal ini adalah kekafiran karena ia termasuk salah satu prinsip dasar syariat, dan ia adalah hal yang pembenarannya terjadi melalui ketiga jalan yang bersifat umum bagi “yang merah dan yang hitam” (seluruh umat manusia).
- [53] Adapun orang yang bukan termasuk ahli ilmu, maka wajib baginya untuk memahaminya secara literal. Dan takwilnya baginya adalah kekafiran karena ia dapat mengarah pada kekafiran. Oleh karena itu, kami berpandangan bahwa barangsiapa dari manusia yang kewajibannya adalah beriman pada makna lahiriah, maka takwil baginya adalah kekafiran, karena ia mengarah pada kekafiran. Maka, barangsiapa dari ahli takwil yang menyingkapkannya kepadanya, ia telah mengajak pada kekafiran, dan orang yang mengajak pada kekafiran adalah kafir. Dan karena inilah, takwil-takwil hanya boleh ditulis dalam kitab-kitab demonstratif. Sebab, jika ia berada dalam kitab-kitab demonstratif, tidak akan ada yang bisa mengaksesnya kecuali orang yang termasuk kaum demonstratif.
- [54] Adapun jika takwil ditulis dalam selain kitab-kitab demonstratif, dan digunakan di dalamnya metode-metode puitis, retorik, atau dialektis, seperti yang dilakukan oleh Abu Hamid, maka itu adalah kesalahan terhadap syariat dan terhadap *Hikmah* (filsafat). Meskipun orang itu bermaksud baik, yaitu ia ingin memperbanyak jumlah ahli ilmu dengan cara itu, tetapi yang ia perbanyak justru adalah jumlah orang-orang yang merusak, tanpa memperbanyak jumlah ahli ilmu. Dan dengan itu, sebagian orang terdorong untuk mencela *Hikmah*, sebagian lain untuk mencela syariat, dan sebagian lain untuk menyatukan keduanya. Dan tampaknya, ini adalah salah satu tujuannya dengan kitab-kitabnya. Dan dalil bahwa ia bermaksud untuk menyadarkan fitrah-fitrah adalah bahwa ia tidak konsisten pada satu mazhab pun dalam kitab-kitabnya: ia adalah seorang Asy'ari bersama kaum Asy'ariyah, seorang sufi bersama kaum sufi, dan seorang filosof bersama para filosof, hingga seperti yang dikatakan:

*Suatu hari ia menjadi orang Yaman jika bertemu orang Yaman,
Dan jika bertemu orang Ma'ad, ia menjadi orang 'Adnan.*

1 Dr. Muhammad 'Imarah meragukan keabsahan memasukkan al-Ghazali ke dalam kelompok yang menakwil ayat-ayat yang secara lahiriah berbicara tentang “kebangkitan jasmani dan balasan inderawi”. Ia berkata bahwa ia telah menelaah lebih dari lima belas kitab dan risalah al-Ghazali dan tidak menemukan apa pun tentang itu (hlm. 50). Padahal, pendapat Ibnu Rusyd di sini sepenuhnya dapat dibenarkan. Ibn Thufail berkata dalam pengantar kitabnya, *Hayy bin Yaqzhan*: “Adapun kitab-kitab Syaikh Abu Hamid al-Ghazali, mereka ditulis sesuai dengan audiens publiknya: mengikat di satu tempat, dan melepaskan di tempat lain; mengafirkan karena beberapa hal, kemudian membebaskannya. Termasuk di antara hal yang membuatnya mengafirkan para filosof dalam *Kitab al-Tahafut* adalah penolakan mereka terhadap kebangkitan jasad dan penetapan mereka bahwa pahala dan siksa hanya untuk jiwa. Kemudian, ia berkata dalam *Kitab al-Mizan* (*Mizan al-'Amal* karya al-Ghazali): ‘keyakinan ini adalah keyakinan para guru sufi secara pasti.’ Lalu ia berkata dalam *Kitab al-Munqidz min al-Dhalal*: ‘bahwa keyakinannya adalah seperti keyakinan kaum sufi dan bahwa urusannya baru terhenti pada titik itu setelah penelitian yang panjang.’” Dan apa yang dikatakan oleh Ibn Thufail sepenuhnya benar. Lihat *Mizan al-'Amal* karya al-Ghazali, ed. Sulaiman Dunya, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1964, hlm. 185. Adapun adopsi al-Ghazali terhadap mazhab sufi dalam kitabnya *al-Munqidz min al-Dhalal*, itu adalah hal yang tidak perlu dibuktikan lagi.

- [55] Dan apa yang wajib bagi para pemimpin Muslim adalah: melarang kitab-kitabnya yang mengandung ilmu ini, kecuali bagi orang-orang yang termasuk ahli ilmu. Sebagaimana wajib bagi mereka untuk melarang kitab-kitab demonstratif dari orang yang bukan ahlinya. Meskipun mudarat yang datang kepada manusia dari kitab-kitab demonstratif lebih ringan, karena pada umumnya tidak ada yang mendalami kitab-kitab demonstratif kecuali orang-orang yang memiliki fitrah unggul. Dan golongan ini dirugikan karena ketiadaan keutamaan ilmiah, membaca tanpa urutan yang benar, dan mempelajarinya tanpa guru. Akan tetapi, melarangnya secara keseluruhan berarti menentang apa yang diserukan oleh syariat. Karena itu adalah kezaliman terhadap golongan manusia terbaik dan terhadap jenis wujud terbaik. Sebab, keadilan terhadap jenis wujud terbaik adalah ia harus diketahui hakikatnya oleh orang yang disiapkan untuk mengetahuinya, dan mereka adalah golongan manusia terbaik. Sebab, sebanding dengan keagungan suatu wujud, sebesar itulah kezaliman terhadapnya, yaitu kebodohan tentangnya. Oleh karena itu, Allah Ta'ala berfirman, “*Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.*” (QS. Luqman: 13).
- [56] Inilah yang kami pandang perlu untuk kami tetapkan dalam jenis penalaran ini, yakni diskursus antara Syariat dan *Hikmah*, serta hukum-hukum takwil dalam Syariat. Kalau bukan karena popularitasnya di kalangan masyarakat dan popularitas masalah-masalah yang telah kami sebutkan ini, niscaya kami tidak akan berani menulis sepatah kata pun tentangnya, dan tidak pula memberikan pembelaan bagi para ahli takwil. Sebab, seharusnya masalah-masalah ini disebutkan dalam kitab-kitab demonstratif. Dan Allah adalah Pemberi Petunjuk dan Pemberi Taufik kepada Kebenaran^[1].

BAB KETIGA: TAKWIL: KAPAN, BAGAIMANA, DAN UNTUK SIAPA...?

18. Maksud Syari'at: Mengajarkan dan Mengamalkan Kebenaran

- [57] Dan seyogianya engkau mengetahui bahwa tujuan syariat adalah mengajarkan ilmu yang benar dan perbuatan yang benar. Ilmu yang benar adalah pengetahuan tentang Allah Tabaraka wa Ta'ala dan seluruh wujud sebagaimana adanya, terutama yang mulia di antaranya, serta pengetahuan tentang kebahagiaan dan kesengsaraan ukhrawi. Dan perbuatan yang benar adalah menjalankan perbuatan-

¹ Tampaknya, ini adalah akhir dari kitab dalam rumusan pertamanya. Di dalamnya, ia memang telah “berdiskursus antara Syariat dan *Hikmah*”, yaitu tentang sikap syariat terhadap penalaran tentang filsafat dan ilmu-ilmu logika, dan ia telah membantah orang-orang yang melarang penelaahan kitab-kitab filsafat. Kemudian, ia mengajukan masalah pelanggaran ijmak dalam takwil dan membantah al-Ghazali dalam *takfir*-nya terhadap para filosof dalam tiga masalah. Lalu, ia menutup dengan menyinggung kewajiban para pemimpin Muslim dalam masalah ini, yaitu melarang orang-orang yang tidak kompeten menekuni filsafat—yakni mereka yang tidak memiliki predisposisi intelektual dan niat baik—untuk mendalaminya. Ia juga menekankan pada saat yang sama untuk tidak mengganggu orang-orang yang kompeten untuk menelaahnya, seraya mengingatkan bahwa mudaratnya bukan berasal dari filsafat itu sendiri, melainkan dari penyalahgunaannya. Jadi, topik ini telah dibahas dari semua sisinya. Akan tetapi, Ibnu Rusyd—karena satu dan lain hal—memutuskan untuk melanjutkan pembicaraan tentangnya dari awal lagi, untuk membahas masalah baru yang berhubungan dengan topik ini tetapi lebih umum, yaitu masalah apa yang ditakwil dan apa yang tidak, serta golongan-golongan manusia menurut takwil. Dan kita akan melihat bahwa selama penelitian ini, ia akan merasa bahwa topiknya lebih luas, dan bahwa ia menuntut sebuah kitab tersendiri, dan itulah yang akan menjadi “*al-Kasyf ‘an Manahij al-Adillah*”.

perbuatan yang menghasilkan kebahagiaan, dan menjauhi perbuatan-perbuatan yang menghasilkan kesengsaraan. Dan pengetahuan tentang perbuatan-perbuatan ini [adalah yang disebut] ilmu praktis (*al-‘ilm al-‘amali*)[¹].

[58] Dan perbuatan-perbuatan ini terbagi menjadi dua bagian. Salah satunya adalah perbuatan-perbuatan lahiriah-jasmaniah, dan ilmu tentang ini adalah yang disebut *fikih*. Bagian kedua adalah perbuatan-perbuatan batiniah (*nafsaniyyah*), seperti syukur, sabar, dan akhlak-akhlak lain yang diserukan [atau dilarang] oleh syariat. Dan ilmu tentang ini adalah yang disebut *zuhud* dan ilmu-ilmu akhirat. Dan ke arah inilah Abu Hamid [al-Ghazali] cenderung dalam kitabnya. Dan karena orang-orang telah berpaling dari jenis [ilmu] ini dan tenggelam dalam jenis kedua, padahal jenis [ilmu] ini lebih terkait dengan takwa yang merupakan sebab kebahagiaan, maka ia menamakan kitabnya “*Ihya’ ‘Ulum al-Din*” (Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama). Dan kami telah keluar dari topik yang sedang kami bahas, maka kami kembali dan berkata:

[59] Karena tujuan syariat adalah mengajarkan ilmu yang benar dan perbuatan yang benar,

- dan karena pengajaran ada dua jenis: konsepsi (*tashawwur*) dan membenaran (*tashdiq*)[²], sebagaimana dijelaskan oleh para ahli ilmu kalam[³],
- dan karena metode-metode membenaran yang ada bagi manusia ada tiga: demonstratif, dialektis, dan retorik; dan metode-metode konsepsi ada dua: [melalui] sesuatu itu sendiri atau [melalui] simbolnya,
- dan karena tidak semua manusia secara alami mampu menerima demonstrasi atau argumen-argumen dialektis, apalagi yang demonstratif; di samping sulitnya mempelajari argumen-argumen demonstratif dan dibutuhkannya waktu yang panjang bagi orang yang kompeten untuk mempelajarinya,
- dan karena tujuan syariat adalah mengajar semua orang,
- maka wajib bagi syariat untuk mencakup semua jenis metode membenaran dan jenis metode konsepsi.

[60] Dan karena di antara metode-metode membenaran ada yang bersifat umum bagi mayoritas manusia, maksudnya membenaran terjadi melaluinya—yaitu [metode] retorik dan dialektis, dan retorik lebih umum daripada dialektis—dan di antaranya ada yang bersifat khusus bagi segelintir orang, yaitu yang demonstratif,

- dan karena tujuan utama syariat adalah memberikan perhatian kepada

1 Ilmu Praktis (*al-‘ilm al-‘amali*): Al-Farabi mendefinisikan ilmu kemasyarakatan (*al-‘ilm al-madani*) sebagai ilmu yang “meneliti jenis-jenis perbuatan dan sunnah-sunnah volunter, serta watak, karakter, dan sifat-sifat yang darinya muncul perbuatan dan sunnah tersebut, dan tentang tujuan-tujuan yang karenanya ia dilakukan,” dst. Dan fikih dalam syariat adalah seperti ilmu kemasyarakatan dalam filsafat. Oleh karena itu, ia mengklasifikasikannya sebagai cabang atau jenis dari ilmu kemasyarakatan.

2 Konsepsi dan Pembenaran (*tashawwur wa tashdiq*): Para ahli logika kuno membedakan antara konsepsi, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui definisi (*al-hadd*), seperti konsepsi kita tentang esensi manusia; dengan membenaran, yaitu putusan yang diperoleh melalui silogisme atau yang sejenisnya, seperti membenaran kita—atau putusan kita—bahwa “segala sesuatu memiliki prinsip.” Dari sinilah logika di kalangan kaum klasik terbagi menjadi dua pembahasan: pembahasan konsepsi, yang membahas nama dan lafal yang mengungkapkan konsepsi-konsepsi yang disarikan manusia dari persepsinya atas benda-benda; dan pembahasan membenaran, yang topiknya adalah silogisme, bentuk-bentuknya, dan modus-modusnya, yaitu cara-cara yang digunakan akal untuk menghubungkan dua konsepsi dan memutuskan bahwa sesuatu atau topik ini berada dalam kondisi begini atau begitu.

3 Yang dimaksud di sini adalah para ahli logika.

mayoritas, tanpa mengabaikan untuk memberikan peringatan kepada kaum elite (*al-khawash*),

- maka metode-metode yang paling banyak dinyatakan secara eksplisit dalam syariat adalah metode-metode yang bersifat umum bagi mayoritas dalam hal terjadinya konsepsi dan membenaran.

[61] Dan metode-metode ini di dalam syariat ada empat jenis:

- Pertama, ia bersifat umum sekaligus khusus dalam kedua hal: maksudnya ia meyakinkan dalam hal konsepsi maupun membenaran, meskipun ia retorik atau dialektis. Dan silogisme-silogisme ini adalah yang premis-premisnya—meskipun bersifat populer atau dugaan—secara kebetulan bersifat meyakinkan, dan kesimpulan-kesimpulannya diterima dalam esensinya tanpa melalui simbol. Jenis argumen syar’i ini tidak memiliki takwil, dan orang yang mengingkarinya atau menakwilnya adalah kafir.
- Jenis kedua, premis-premisnya—meskipun populer atau dugaan—bersifat meyakinkan, tetapi kesimpulan-kesimpulannya adalah simbol bagi hal-hal yang ingin dihasilkan. Jenis ini dapat dimasuki oleh takwil, maksudnya pada kesimpulannya.
- Ketiga, kebalikan dari ini: yaitu kesimpulan-kesimpulannya adalah hal-hal yang ingin dihasilkan itu sendiri, tetapi premis-premisnya bersifat populer atau dugaan tanpa secara kebetulan bersifat meyakinkan. Jenis ini juga tidak dapat dimasuki oleh takwil, maksudnya pada kesimpulannya, tetapi premis-premisnya dapat ditakwil.
- Keempat, premis-premisnya bersifat populer atau dugaan tanpa secara kebetulan bersifat meyakinkan, dan kesimpulan-kesimpulannya adalah simbol dari apa yang ingin dihasilkan. Jenis ini, kewajiban kaum elite adalah menakwilnya, dan kewajiban kaum publik adalah membiarkannya pada makna lahiriahnya.

[62] Secara keseluruhan, setiap argumen yang dapat dimasuki oleh takwil yang tidak dapat dipahami kecuali dengan demonstrasi, maka kewajiban^[1] kaum elite adalah takwil tersebut, dan kewajiban kaum publik adalah memahaminya secara literal, baik dalam hal konsepsi maupun membenaran. Sebab, tabiat mereka tidak mampu lebih dari itu.

[63] Dan takwil-takwil bisa saja muncul bagi para ahli nalar dalam syariat karena superioritas sebagian metode umum atas yang lain dalam hal membenaran. Maksudnya, jika dalil takwil lebih meyakinkan daripada dalil makna lahiriah. Takwil-takwil semacam ini bersifat “publik” (*jumhuriyyah*). Dan ini bisa jadi merupakan kewajiban bagi orang yang kapasitas nalar teoretisnya telah mencapai kekuatan dialektis. Termasuk dalam jenis ini adalah sebagian takwil dari kaum Asy’ariyah dan Mu’tazilah, meskipun kaum Mu’tazilah pada umumnya lebih kokoh argumennya. Adapun kaum publik, yang tidak mampu lebih dari argumen-argumen retorik, maka kewajiban mereka adalah membiarkannya pada makna lahiriahnya, dan sama sekali tidak boleh memberitahukan takwil itu kepada mereka.

[64] Maka, manusia dalam syariat terbagi menjadi tiga golongan:

¹ *Fardhum* (kewajiban mereka): yaitu bagian mereka yang wajib (bandingkan: *al-fara'idh*, bagian waris).

- Satu golongan yang sama sekali bukan ahli takwil, yaitu kaum retorik (*al-khithabiyyun*), yang merupakan mayoritas publik. Sebab, tidak ada seorang pun yang berakal sehat yang tidak memiliki jenis pembenaran ini.
- Satu golongan yang merupakan ahli takwil dialektis, dan mereka adalah kaum dialektisi (*al-jadaliyyun*) secara alami saja atau secara alami dan kebiasaan.
- Satu golongan yang merupakan ahli takwil yang meyakinkan, dan mereka adalah kaum demonstratif (*al-burhaniyyun*) secara alami dan seni, maksudnya seni Hikmah (filsafat).

[65] Dan takwil ini tidak seyogianya diungkapkan kepada ahli dialektika, apalagi kepada kaum publik. Dan kapan pun sesuatu dari takwil-takwil ini diungkapkan kepada orang yang bukan ahlinya—terutama takwil-takwil demonstratif karena jauhnya dari pengetahuan umum—hal itu akan membawa orang yang mengungkapkannya dan orang yang diungkapkan kepadanya kepada kekafiran. Sebabnya adalah bahwa takwil mengandung semacam pembatalan makna lahiriah dan penetapan makna yang ditakwil. Maka, jika makna lahiriah batal di benaknya, hal itu akan membawanya pada kekafiran jika ia menyangkut prinsip-prinsip dasar syariat. Maka, takwil-takwil tidak seyogianya diungkapkan kepada kaum publik, dan tidak pula ditulis dalam kitab-kitab retorik atau dialektis, maksudnya kitab-kitab yang argumen-argumen di dalamnya berasal dari kedua jenis ini, seperti yang dilakukan oleh Abu Hamid [al-Ghazali].

[66] Dan karena jenis ini, haruslah dinyatakan secara eksplisit dan dikatakan tentang makna lahiriah yang problematis karena ia tampak seperti itu bagi semua orang, dan karena pengetahuan tentang takwilnya tidak mungkin bagi mereka, bahwa ia adalah *mutasyabih* yang “tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah”, dan bahwa *waqaf* (berhenti membaca) wajib di sini pada firman-Nya Ta’ala “*Wa ma ya’lamu ta’wilahu illa Allah*”. Dan dengan jawaban serupa pula harus dijawab pertanyaan tentang urusan-urusan yang tersembunyi yang tidak ada jalan bagi kaum publik untuk memahaminya. Seperti firman-Nya Ta’ala, “*Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ‘Ruh itu termasuk urusan Tuhanku. Dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit’.*” (QS. Al-Isra’: 85).

[67] Adapun orang yang mengungkapkan takwil-takwil ini kepada orang yang bukan ahlinya, maka ia adalah kafir karena ia mengajak manusia kepada kekafiran, dan itu berlawanan dengan seruan Sang Pembuat Syariat. Terutama jika takwil-takwil itu adalah takwil yang sesat dalam prinsip-prinsip dasar syariat, sebagaimana yang terjadi pada sekelompok orang di zaman kami. Kami telah menyaksikan di antara mereka kaum yang mengira bahwa mereka telah berfilsafat, dan bahwa mereka telah memahami dengan *hikmah* mereka yang menakjubkan hal-hal yang bertentangan dengan syariat dari semua sisi, maksudnya tidak menerima takwil. Dan bahwa yang wajib adalah mengungkapkan hal-hal ini kepada kaum publik. Maka, dengan pengungkapan keyakinan-keyakinan sesat itu kepada kaum publik, mereka menjadi sebab kehancuran kaum publik dan kehancuran diri mereka sendiri di dunia dan akhirat.

[68] Dan perumpamaan tujuan orang-orang ini dibandingkan dengan tujuan Sang Pembuat Syariat adalah seperti perumpamaan seseorang yang mendatangi seorang dokter ahli yang bertujuan untuk menjaga kesehatan semua orang dan

menghilangkan penyakit dari mereka, dengan menetapkan bagi mereka argumen-argumen yang dapat diterima secara umum tentang kewajiban menggunakan hal-hal yang menjaga kesehatan mereka dan menghilangkan penyakit mereka serta menjauhi lawan-lawannya. Sebab, tidak mungkin baginya untuk menjadikan mereka semua sebagai dokter, karena yang mengetahui hal-hal yang menjaga kesehatan dan menghilangkan penyakit melalui metode-metode demonstratif adalah dokter. Lalu orang ini mendatangi orang-orang dan berkata kepada mereka, “Metode-metode yang ditetapkan bagi kalian oleh dokter ini tidak benar,” dan ia mulai membatalkannya hingga batallah di benak mereka, atau ia berkata, “Metode-metode itu memiliki takwil,” lalu mereka tidak memahaminya dan tidak terjadi pembenaran yang mengarah pada tindakan. Apakah menurutmu orang-orang yang keadaannya seperti ini akan melakukan sesuatu yang bermanfaat untuk menjaga kesehatan dan menghilangkan penyakit? Atau apakah orang yang mengungkapkan pembatalan dari apa yang mereka yakini ini mampu menerapkannya pada mereka, maksudnya menjaga kesehatan? Tidak, bahkan ia tidak mampu menerapkannya pada mereka, dan mereka pun tidak menerapkannya. Maka, mereka semua akan diliputi oleh kehancuran.

- [69] Ini jika ia mengungkapkan kepada mereka takwil-takwil yang benar tentang hal-hal itu, karena mereka tidak memahami takwil tersebut. Apalagi jika ia mengungkapkan kepada mereka takwil-takwil yang sesat. Karena urusannya akan berakhir pada mereka tidak lagi melihat adanya kesehatan yang harus dijaga, atau penyakit yang harus dihilangkan. Apalagi melihat adanya hal-hal yang menjaga kesehatan dan menghilangkan penyakit. Dan inilah keadaan orang yang mengungkapkan takwil kepada kaum publik, dan kepada orang yang bukan ahlinya, dalam kaitannya dengan syariat. Oleh karena itu, ia adalah perusak syariat dan penghalang darinya. Dan penghalang dari syariat adalah kafir.
- [70] Dan perumpamaan ini bersifat meyakinkan, bukan sekadar puitis, seperti yang mungkin dikatakan oleh seseorang, karena analoginya sah. Yaitu, perbandingan antara dokter dengan kesehatan badan adalah seperti perbandingan antara Sang Pembuat Syariat dengan kesehatan jiwa. Maksudnya, dokter adalah orang yang berusaha menjaga kesehatan badan jika ada, dan mengembalikannya jika hilang. Dan Sang Pembuat Syariat adalah yang mengupayakan ini dalam hal kesehatan jiwa. Dan kesehatan ini adalah yang disebut takwa.
- [71] Dan Kitab Suci telah menyatakan secara eksplisit tentang pencapaiannya melalui perbuatan-perbuatan syar'i dalam banyak ayat. Dia Ta'ala berfirman, “*Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.*” (QS. Al-Baqarah: 183). Dan Dia berfirman, “*Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya.*” (QS. Al-Hajj: 37). Dan Dia berfirman, “*Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar.*” (QS. Al-Ankabut: 45). Dan ayat-ayat lain yang terkandung dalam Kitab Suci yang memiliki makna ini. Maka, Sang Pembuat Syariat hanya mengupayakan kesehatan ini melalui ilmu syar'i dan perbuatan syar'i. Dan kesehatan inilah yang darinya timbul kebahagiaan ukhrawi, dan dari lawannya timbul kesengsaraan ukhrawi.



23. Dari Pengungkapan Takwil Muncullah Firqah-firqah - yang Memecah Belah Umat

- [72] Maka, telah jelas bagimu dari sini bahwa tidak wajib menuliskan takwil-takwil yang sah dalam kitab-kitab yang ditujukan untuk publik, apalagi takwil-takwil yang sesat. Dan takwil yang sah adalah amanat yang dipikul oleh manusia—lalu ia menanggungnya, padahal semua wujud lain merasa ngeri darinya, maksudnya yang disebutkan dalam firman-Nya Ta'ala, "*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung...*" (QS. Al-Ahzab: 72).
- [73] Dan dari takwil-takwil, serta dari dugaan bahwa ia adalah sesuatu yang harus diungkapkan dalam syariat kepada semua orang, muncullah *firqah-firqah* Islam hingga sebagian dari mereka mengafirkan yang lain, dan sebagian membid'ahkan yang lain, terutama takwil-takwil yang sesat. Kaum Mu'tazilah menakwil banyak ayat dan hadis dan mengungkapkan takwil mereka kepada kaum publik. Demikian pula yang dilakukan oleh kaum Asy'ariyah, meskipun mereka lebih sedikit melakukan takwil. Maka, karena itu, mereka menjerumuskan manusia ke dalam kebencian dan permusuhan, peperangan, merobek-robek syariat, dan memecah belah umat sepenuhnya.
- [74] Ditambah lagi, metode-metode yang mereka tempuh dalam menetapkan takwil-takwil mereka tidaklah [sesuai] baik dengan kaum publik maupun dengan kaum elite. Adapun dengan kaum publik, karena metode-metode itu lebih rumit daripada metode-metode umum bagi mayoritas. Dan adapun dengan kaum elite, karena jika durenungkan, metode-metode itu ditemukan kurang memenuhi syarat-syarat demonstrasi. Dan ini dapat diketahui dengan sedikit perenungan oleh orang yang mengetahui syarat-syarat demonstrasi.
- [75] Bahkan, banyak dari prinsip-prinsip dasar yang di atasnya kaum Asy'ariyah membangun pengetahuan mereka adalah bersifat sofististik. Sebab, mereka mengingkari banyak kebenaran niscaya, seperti keberadaan aksiden, pengaruh benda-benda satu sama lain, adanya sebab-sebab niscaya bagi akibat-akibat, forma-forma substansial, dan para mediator^[1]. Dan sungguh, agresi para ahli nalar mereka dalam hal ini terhadap kaum Muslimin telah sampai pada taraf di mana sekelompok Asy'ariyah mengafirkan orang yang tidak mengetahui keberadaan Sang Pencipta—Subhanahu—melalui metode-metode yang mereka tetapkan untuk mengenal-Nya dalam kitab-kitab mereka. Padahal, merekalah yang kafir dan sesat pada hakikatnya.
- [76] Dan dari sinilah mereka berselisih pendapat: sebagian kelompok berkata,

1 "Mereka mengingkari keberadaan aksiden": Kaum Asy'ariyah mengatakan bahwa aksiden tidak bertahan dalam dua momen waktu. "Mereka mengingkari pengaruh benda-benda dan adanya sebab-sebab niscaya": Mereka berpegang pada prinsip *tajwiz* (kontingensi), yang merupakan prinsip fundamental bagi mereka, yang isinya adalah bahwa semua wujud mungkin berada dalam kondisinya saat ini dan mungkin pula berada dalam kondisi sebaliknya. Konsekuensinya, tidak ada hubungan niscaya antara benda-benda. Al-Ghazali berkata: "Keterkaitan antara apa yang secara kebiasaan diyakini sebagai sebab dengan apa yang diyakini sebagai akibat tidaklah niscaya menurut kami. Sebaliknya, setiap dua hal, yang ini bukanlah yang itu, dan yang itu bukanlah yang ini... maka tidak ada keniscayaan dari keberadaan salah satunya akan keberadaan yang lain, dan tidak pula dari ketiadaan salah satunya akan ketiadaan yang lain. Seperti hilangnya dahaga dengan minum, kenyang dengan makan, dan terbakarnya dengan sentuhan api." (Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1966, hlm. 239. Lihat juga buku kami, *Bun-yah al-'Aql al-'Arabi*, hlm. 193). "Forma-forma substansial": akal-akal samawi. "Para mediator": seperti planet, bintang, dan falak, yang mempengaruhi fenomena alam di bumi seperti pengaruh bulan pada fenomena pasang surut, dst.

“kewajiban pertama adalah penalaran (*al-nazhar*),” dan kelompok lain berkata, “iman”^[1]. Maksudnya, karena mereka tidak mengetahui metode mana yang merupakan metode-metode umum bagi semua orang yang melaluinya syariat menyeru seluruh manusia, lalu mereka mengira bahwa jalannya hanya satu. Maka, mereka keliru dalam memahami tujuan Sang Pembuat Syariat, lalu mereka sesat dan menyesatkan.

24. Metode-metode Qur’ani adalah Metode Terbaik untuk Mengajar Publik

- [77] Jika dikatakan: Jika metode-metode yang ditempuh oleh kaum Asy’ariyah, dan ahli nalar lainnya, bukanlah metode-metode umum yang dimaksudkan oleh Sang Pembuat Syariat untuk mengajar kaum publik—dan yang mana tidak mungkin mengajar mereka dengan selainnya—lalu metode apakah metode-metode ini dalam syariat kita?
- [78] Kami katakan: Metode-metode itu hanyalah yang termaktub di dalam Kitab. Sebab, Kitab Suci (*al-Kitab al-‘Aziz*), jika direnungkan, akan ditemukan di dalamnya ketiga metode yang ada bagi semua orang: metode-metode umum untuk mengajar mayoritas manusia, dan [metode] khusus^[2]. Dan jika direnungkan, akan tampak bahwa tidak ditemukan metode-metode umum untuk mengajar kaum publik yang lebih baik daripada metode-metode yang disebutkan di dalamnya. Maka, barangsiapa mengubahnya dengan takwil yang tidak jelas dengan sendirinya, atau lebih jelas darinya bagi semua orang—dan itu adalah sesuatu yang tidak ada—maka ia telah membatalkan hikmahnya dan membatalkan fungsi yang dimaksudkan darinya dalam memberikan kebahagiaan insani.
- [79] Dan hal ini sangat jelas dari keadaan generasi awal Islam dan keadaan orang-orang yang datang setelah mereka. Generasi awal hanya mencapai keutamaan dan takwa yang sempurna dengan menggunakan argumen-argumen ini tanpa takwil. Dan barangsiapa dari mereka yang mengetahui suatu takwil, ia tidak berpendapat untuk mengungkapkannya. Adapun orang-orang yang datang setelah mereka, ketika mereka menggunakan takwil, takwa mereka berkurang, perselisihan mereka bertambah banyak, kasih sayang mereka hilang, dan mereka terpecah menjadi *firqah-firqah*.
- [80] Maka, wajib bagi orang yang ingin menghilangkan bid’ah ini dari syariat untuk merujuk pada Kitab Suci, lalu memetik darinya argumen-argumen yang ada mengenai setiap hal yang kita dibebani untuk meyakinkannya, dan berusaha untuk melihat makna lahiriahnya semampunya, tanpa menakwil sedikit pun darinya, kecuali jika takwil itu jelas dengan sendirinya, maksudnya jelas secara umum bagi semua orang.

1 Kaum Mu’tazilah berpegang pada prinsip “akal sebelum datangnya wahyu” (*al-‘aql qabla wurud al-sam’*), yaitu bahwa manusia harus mengetahui keberadaan Allah dengan akal bahkan sebelum mendengarnya dari seorang nabi. Dari sinilah mereka berkata: “Kewajiban pertama bagi seorang *mukallaf* adalah penalaran (*al-nazhar*),” dan yang mereka maksud adalah penalaran tentang alam semesta untuk sampai pada keberadaan Allah. Adapun kaum Asy’ariyah berpandangan bahwa *taklif* (pembebanan hukum) hanya terjadi dengan syariat, dan bahwa kewajiban pertama bagi seorang *mukallaf* adalah beriman pada apa yang dibawa oleh para rasul. Adapun orang yang tidak sampai kepadanya dakwah seorang rasul, maka tidak wajib baginya untuk mengenal Allah dengan akal semata.

2 Dr. Nader dan Dr. ‘Imarah menambahkan di sini ungkapan seperti “ini untuk menjelaskan maknanya,” seperti yang mereka katakan. Padahal maknanya jelas dan tidak membutuhkan koreksi. Ini berkaitan dengan tiga metode: 1) yang ada bagi semua orang, 2) untuk mengajar mayoritas orang, 3) dan yang khusus bagi ahli ilmu.

- [81] Sebab, argumen-argumen yang diletakkan dalam syariat untuk mengajar manusia, jika direnungkan, tampaknya mencapai tingkat dukungan (*nushrah*) sedemikian rupa sehingga tidak ada yang keluar dari makna lahiriahnya—bagi bagian yang tidak dimaksudkan secara lahiriah—kecuali orang yang termasuk kaum demonstratif. Dan kekhususan ini tidak ditemukan pada argumen-argumen lain.
- [82] Sebab, argumen-argumen syar'i yang dinyatakan secara eksplisit dalam Kitab Suci bagi semua orang memiliki tiga kekhususan yang menunjukkan kemukjizatnya. Pertama, tidak ada yang lebih meyakinkan dan membenarkan bagi semua orang selainnya. Kedua, ia secara alami dapat menerima dukungan hingga mencapai batas di mana tidak ada yang mengetahui takwilnya—jika ia termasuk yang memiliki takwil—kecuali kaum demonstratif. Ketiga, ia mengandung peringatan bagi para pencari kebenaran tentang takwil yang benar^[1]. Dan ini tidak ditemukan baik dalam mazhab Asy'ariyah maupun dalam mazhab Mu'tazilah. Maksudnya, takwil mereka tidak dapat menerima dukungan, tidak mengandung peringatan tentang kebenaran, dan ia sendiri bukanlah kebenaran. Dan karena itulah bid'ah menjadi banyak.

25. Hikmah adalah Sahabat Karib Syariat dan Saudara Sepersusuaannya

- [83] Dan kami berharap seandainya kami memiliki waktu luang untuk tujuan ini dan mampu melakukannya. Dan jika Allah memanjangkan umur kami, kami akan menulis di dalamnya sebanyak yang dimudahkan bagi kami. Semoga ini menjadi permulaan bagi orang yang datang setelah [kami].
- [84] Sebab, jiwa ini berada dalam kesedihan dan kepedihan yang teramat sangat karena hawa nafsu yang rusak dan keyakinan-keyakinan yang menyimpang yang telah merasuki Syariat ini. Terutama apa yang menyimpannya dari pihak orang yang menisbatkan dirinya kepada *Hikmah*. Sebab, luka dari seorang sahabat lebih pedih daripada luka dari seorang musuh. Maksud saya, *Hikmah* adalah sahabat karib Syariat dan saudara sepersusuaannya. Maka, luka dari orang yang menisbatkan diri kepadanya adalah luka yang paling pedih, ditambah lagi dengan permusuhan, kebencian, dan pertengkaran yang ia timbulkan di antara keduanya, padahal keduanya secara alami bersahabat dan secara esensi dan fitrah saling mencintai. Dan ia [Syariat] juga telah dilukai oleh banyak sahabat yang bodoh yang menisbatkan diri kepadanya, yaitu *firqah-firqah* yang ada di dalamnya. Semoga Allah meluruskan semuanya, dan memberikan taufik kepada semua untuk mencintai-Nya, dan menyatukan hati mereka di atas takwa kepada-Nya, serta menghilangkan kebencian dan permusuhan dari mereka dengan karunia dan rahmat-Nya.
- [85] Dan Allah telah menghilangkan banyak dari keburukan, kebodohan, dan jalan-jalan kesesatan ini dengan urusan yang dominan ini [pemerintahan Muwahhidun], dan dengannya Dia membuka jalan menuju banyak kebaikan, terutama bagi golongan yang menempuh jalan penalaran dan berhasrat untuk mengetahui kebenaran.

¹ "Peringatan bagi kaum elite" (*tanbih al-khawash*): Ibnu Rusyd menggunakan ungkapan ini untuk mengisyaratkan bahwa dalam teks-teks keagamaan ada sesuatu yang mengingatkan para ulama bahwa makna lahiriahnya bukanlah yang dimaksud, dan bahwa ada makna lain yang harus dicari, yang ditunjukkan atau diisyaratkan oleh suatu petunjuk (*qarinah*).

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Yaitu karena ia [pemerintahan Muwahhidun] menyeru kaum publik untuk mengenal Allah Subhanahu melalui jalan tengah yang naik dari level terendah kaum taklid dan turun dari keributan kaum teolog, dan ia mengingatkan kaum elite tentang kewajiban penalaran yang sempurna terhadap prinsip dasar syariat. Dan Allah adalah Pemberi Taufik dan Pemberi Petunjuk dengan karunia-Nya.

(Selesai)

(Tertulis di akhir salinan dari Perpustakaan Nasional Madrid: “Telah sempurnalah kitab ini, dan segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, dan shalawat-Nya tercurah atas seluruh para nabi. Dan itu terjadi pada hari kedua puluh sembilan dari bulan Rabi‘ul Akhir tahun tiga...” ... kemudian ada bagian kosong dalam naskah aslinya. Dan jelas bahwa yang dimaksud adalah penyalinan kitab, bukan penulisannya. Sebab, penulisannya terjadi sekitar tahun 575 H).

ANALISIS NASKAH



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ.
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ [1].
 قَالَ الْفَقِيهُ الْإِمَامُ الْقَاضِي الْعَلَامَةُ الْأَوْحَدُ أَبُو الْوَلِيدِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ [2] بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ [3] بْنِ رُشْدٍ
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [4] تَعَالَى عَنْهُ [وَرَحِمَهُ] [5]:

الْبُصْلَةُ الْأَوَّلُ: «الْبَيْكَلُ بَيْنَ الشَّيْخِ يَحْيَى وَابْنِ الْحَكَمَةِ»

١ - «يَهْبُ بِالسَّيْرِ النَّظَرُ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ وَأَنْوَاعِهِ»

١ أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ بِجَمِيعِ مَحَامِدِهِ وَالصَّلَاةِ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ الْمُطَهَّرِ وَالْمُصْطَفَى وَرَسُولِهِ فَإِنَّ
 الْغَرَضَ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ أَنْ نَفْخَصَ عَلَى جِهَةِ النَّظَرِ الشَّرْعِيِّ هَلِ النَّظَرُ فِي الْفَلَسَفَةِ وَعُلُومِ
 الْمَنْطِقِ مُبَاحٌ بِالشَّرْعِ أَمْ مُحْظُورٌ أَمْ مَأْمُورٌ بِهِ إِمَّا عَلَى جِهَةِ النَّدْبِ [6] وَإِمَّا عَلَى جِهَةِ الْوُجُوبِ
 [7] فَتَقُولُ:

٢ إِنْ كَانَ فِعْلُ الْفَلَسَفَةِ لَيْسَ شَيْئًا أَكْثَرَ مِنَ النَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَاعْتِبَارِهَا مِنْ جِهَةِ دَلَالَتِهَا عَلَى
 الصَّانِعِ -أَعْنِي مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَصْنُوعَاتٌ فَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الصَّانِعِ بِمَعْرِفَةِ صَنَعَتِهَا
 [8]. وَإِنَّهُ كُلَّمَا كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِصَنَعَتِهِ [9] أَتَمَّتْ كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِالصَّانِعِ أَتَمَّتْ
 • وَكَانَ الشَّرْعُ قَدْ نَدَبَ إِلَى اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ وَحَثَّ عَلَى ذَلِكَ

1 Dihilangkan dari: ل. ع. Ungkapan و: basmalah, bagian kosong dalam naskah asli, dan wa shalla Allahu 'ala Muhammadin wa 'ala alihi wa sallam. Ungkapan ن. mengisi bagian yang kosong.

2 Ungkapan ع. ن. ع. ت: "Berkata al-Faqih al-Ajall al-Auhad al-'Allamah al-Shadr al-Kabir al-Qadhi al-A'dal Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad".

3 Dihilangkan dari: ل. و.

4 Dihilangkan dari: ت. ع. ل.

5 Dihilangkan dari: ل. و.

6 Dihilangkan dari: ل. و.

7 Dalam و: "atau" (au).

8 Dalam ت: "sifatnya" (shifatiha), sebagai ganti dari: "cara pembuatannya" (shan'atiha).

9 Dalam ت: "dengan sifatnya" (bi-shifatiha), sebagai ganti dari: "dengan cara pembuatannya" (bi-shan'atihi).

- فَيَبَيِّنُ أَنَّ مَا يَدُلُّ [عَلَيْهِ] [1] هَذَا الْأَسْمُ: إِمَّا وَاجِبٌ بِالشَّرْعِ وَإِمَّا مَذْدُوبٌ إِلَيْهِ [2].
- ❧ فَأَمَّا أَنَّ الشَّرْعَ دَعَا إِلَى اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ بِالْعَقْلِ وَتَطَلُّبِ [3] مَعْرِفَتِهِ [4] بِهِ فَذَلِكَ يَبَيِّنُ فِي غَيْرِ مَا آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى:
- مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» [5]. وَهَذَا نَصٌّ عَلَى وَجُوبِ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ [أَوِ الْعَقْلِيِّ] [6] وَالشَّرْعِيِّ مَعًا
- وَمِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» [7]. وَهَذَا نَصٌّ بِالْحَدِيثِ عَلَى النَّظَرِ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ.
- وَأَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ [8] تَمَنُّ حَصَّهُ بِهَذَا الْعِلْمِ وَشَرَفَهُ بِهِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ [9] فَقَالَ تَعَالَى: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [10] الْآيَةَ.
- وَقَالَ تَعَالَى: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ» [11] وَقَالَ: «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [12].
- إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي لَا تُحْصَى كَثْرَةً [13].
- ❧ وَإِذَا [14] تَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْعَ قَدْ أَوْجَبَ النَّظَرَ بِالْعَقْلِ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَاعْتِبَارَهَا وَكَانَ الْاِعْتِبَارُ لَيْسَ شَيْئًا أَكْثَرَ مِنْ اسْتِنْبَاطِ الْمَجْهُولِ مِنَ الْمَعْلُومِ وَاسْتِخْرَاجِهِ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ أَوْ بِالْقِيَاسِ. فَوَاجِبٌ أَنْ نَجْعَلَ نَظْرَنَا فِي الْمَوْجُودَاتِ بِالْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ.

1 Dalam و: "atas" ('ala).

2 Dihilangkan: "Ta'ala" dari: ت.

3 Dalam و, ت, ع: "untuk mengetahui" (li-ma'rifati).

4 Dihilangkan dari: و.

5 QS. Al-Hasyr: 2.

6 Dihilangkan dari: و.

7 QS. Al-A'raf: 185.

8 Dihilangkan dari: و.

9 Ungkapan و, ت, ع: "Dan ketahuilah olehmu, Ta'ala, bahwa di antara orang yang Dia khususnya dan muliakan dengan ilmu ini adalah Ibrahim". Ungkapan ت: "Dan ketahuilah olehmu bahwa di antara orang yang Allah Ta'ala khususnya dan muliakan dengan ilmu ini adalah Ibrahim."

10 QS. Al-An'am: 75. Ayat-ayat lengkapnya sebagai berikut: "Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi dan (Kami memperlihatkannya) agar dia termasuk orang yang yakin. Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam." Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang yang sesat." Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan."

11 QS. Al-Ghasyiyah: 17.

12 QS. Ali 'Imran: 191. Edisi ت menuliskan ayat ini dengan keliru.

13 Dalam ت: *katsiratan*, sebagai ganti dari: *katsratan* (kesalahan tulis).

14 Dalam م: *idz*, sebagai ganti dari: *idza*.

وَيَبَيِّنُ أَنَّ هَذَا النَّحْوَ مِنَ النَّظَرِ الَّذِي دَعَا إِلَيْهِ الشَّرْعُ وَحَثَّ عَلَيْهِ هُوَ أَتَمُّ أَنْوَاعِ النَّظَرِ بِأَتَمِّ أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ وَهُوَ الْمُسَمَّى بِرَهَانًا.

وَإِذَا كَانَ الشَّرْعُ قَدْ حَثَّ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ [تَعَالَى] [1] وَسَائِرِ [2] مَوْجُودَاتِهِ بِالْبُرْهَانِ وَكَانَ [3] مِنَ الْأَفْضَلِ [أَوْ] [4] الْأَمْرِ الضَّرُورِيِّ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ [تَبَارَكَ] [5] وَتَعَالَى وَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ بِالْبُرْهَانِ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوَّلًا فَيَعْلَمَ أَنْوَاعَ الْبَرَاهِينِ وَشُرُوطَهَا وَبِمَاذَا [6] يُخَالَفُ الْقِيَاسُ الْبُرْهَانِي الْقِيَاسَ الْجَدَلِيَّ وَالْقِيَاسَ [الْخَطَائِيَّ] [7] وَالْقِيَاسَ الْمُغَالِطِيَّ [8] وَكَانَ لَا يُمْكِنُ ذَلِكَ دُونَ أَنْ يَتَقَدَّمَ فَيَعْرِفَ قَبْلَ ذَلِكَ مَا هُوَ الْقِيَاسُ الْمُطْلَقُ وَكَمْ أَنْوَاعُهُ وَمَا مِنْهُ قِيَاسٌ وَمَا مِنْهُ لَيْسَ بِقِيَاسٍ وَذَلِكَ لَا يُمْكِنُ أَيْضًا إِلَّا وَيَتَقَدَّمَ [9] فَيَعْرِفَ قَبْلَ ذَلِكَ أَجْزَاءَ الْقِيَاسِ الَّتِي مِنْهَا تُرَكَّبُ [10] أَعْنِي الْمَقْدِمَاتِ وَأَنْوَاعَهَا فَقَدْ يَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِ بِالشَّرْعِ الْمُتَمَثِّلِ أَمْرُهُ بِالنَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ أَنْ يَتَقَدَّمَ قَبْلَ النَّظَرِ فَيَعْرِفَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تَنْزِلُ مِنَ النَّظَرِ مَنْزِلَةً الْأَلَاتِ مِنَ الْعَمَلِ.

فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْفَقِيهَ يَسْتَنْبِطُ مِنَ الْأَمْرِ [11] بِالتَّفَقُّهِ فِي الْأَحْكَامِ وَجُوبَ مَعْرِفَةِ الْمَقَائِيْسِ [12] الْفَقْهِيَّةِ عَلَى أَنْوَاعِهَا [13] وَمَا مِنْهُ قِيَاسٌ وَمَا مِنْهَا لَيْسَ بِقِيَاسٍ كَذَلِكَ يَجِبُ عَلَى الْعَارِفِ أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنَ الْأَمْرِ بِالنَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَجُوبَ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ وَأَنْوَاعِهِ بَلْ هُوَ آخَرُ ذَلِكَ. إِذَا كَانَ الْفَقِيهَ يَسْتَنْبِطُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» [14] وَجُوبَ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ الْفَقْهِيِّ [15] فَكَمْ بِالْحَرِيِّ وَالْأَوَّلِ [16] أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنْ ذَلِكَ الْعَارِفِ بِاللَّهِ وَجُوبَ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ. وَلَيْسَ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ النَّظَرِ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ بِدَعَا [17] إِذْ لَمْ يَكُنْ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ. فَإِنَّ النَّظَرَ أَيْضًا فِي الْقِيَاسِ الْفَقْهِيِّ وَأَنْوَاعِهِ هُوَ شَيْءٌ اسْتَنْبِطَ بَعْدَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ يُرَى أَنَّهُ بِدَعَا. فَكَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ [18] فِي النَّظَرِ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ - وَلِهَذَا سَبَبُ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعَ

1 Dihilangkan dari: م, ع, و.

2 Dihilangkan: "dan seluruh" (wa sa'iri) dari: م, ت.

3 Dalam م: Kana tanpa huruf athf (sambung)

4 Dalam و: "dan urusannya" (wa al-amr).

5 Dihilangkan dari: ل, غ, و.

6 Dalam م: wa bima, sebagai ganti dari: wa bimadza.

7 Dalam م, و, ت: al-khuthabi, sebagai ganti dari: al-khithabi.

8 Dalam م: al-ghalithi, sebagai ganti dari: al-mughalithi.

9 Dalam م, ع, ت: au yataqaddama, sebagai ganti dari: illa wa yataqaddamu.

10 Dalam م, ع, ت: taqaddamat, sebagai ganti dari: tarakkabat.

11 Dalam و: "dengan perintah" (bi al-amr).

12 Dalam م: al-maqayis, dan lafal ini terus digunakan di dalamnya sebagai ganti dari: al-maqayis.

13 Dihilangkan dari: و.

14 QS. Al-Hasyr: 2.

15 Dalam م: "yang rasional" (al-'aqli), sebagai ganti dari: "yang fikihi" (al-fiqhi).

16 Dalam م, ع, ت: fa-bi al-hariyyi tanpa kam dan al-aula.

17 و sendiri yang menambahkan "juga" (aidhan).

18 Dalam م, ع, غ, ن: "kami meyakini" (na'taqidu), sebagai ganti dari: "ia meyakini" (ya'taqidu).

ذَكَرَهُ - بَلْ أَكْثَرُ [أَصْحَابِ هَذِهِ الْمِلَّةِ مُثْبِتُونَ الْقِيَاسَ الْعَقْلِيَّ إِلَّا طَائِفَةً مِنَ الْحَشَوَةِ قَلِيلَةً وَهُمْ مَحْجُوجُونَ بِالنُّصُوصِ] [1].

٢- “يَنْبَغِي أَنْ نَضْرِبَ بِأَيْدِينَا فِي كُتُبِ الْقَدَمَاءِ

❶ فَإِذَا [2] تَقَرَّرَ أَنَّهُ يَجِبُ بِالْشَّرْعِ النَّظَرُ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ وَأَنْوَاعِهِ كَمَا يَجِبُ النَّظَرُ فِي الْقِيَاسِ الْفَقْهِيِّ فَيَبَيَّنُ أَنَّهُ إِنْ كَانَ لَمْ يَتَقَدَّمْ أَحَدٌ مِّنْ قَبْلِنَا بِفَحْصٍ [3] عَنِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ وَأَنْوَاعِهِ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْتَدِئَ بِالْفَحْصِ عَنْهُ وَأَنْ يَسْتَعِينَ فِي ذَلِكَ الْمُتَأَخِّرُ بِالْمُقَدِّمِ حَتَّى تَكْمَلَ الْمَعْرِفَةُ بِهِ. فَإِنَّهُ عَسِيرٌ أَوْ [4] غَيْرُ مُمَكِّنٍ أَنْ يَقِفَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ مِنْ تَلْقَائِهِ وَابْتِدَائِهِ عَلَى جَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ عَسِيرٌ أَنْ يَسْتَنْبِطَ وَاحِدٌ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعْرِفَةِ أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ الْفَقْهِيِّ بَلْ مَعْرِفَةُ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ أَحْرَى بِذَلِكَ.

❷ وَإِنْ كَانَ [5] غَيْرُنَا قَدْ فَحَصَ عَنْ ذَلِكَ فَبَيَّنَ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَعِينَ عَلَى مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ بِمَا قَالَهُ مِنْ تَقَدُّمِنَا فِي ذَلِكَ وَسَوَاءٌ كَانَ [ذَلِكَ] الْغَيْرُ مُشَارِكًا لَنَا أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ فِي الْمِلَّةِ. فَإِنَّ الْأَلَّةَ الَّتِي تَصْحُحُ بِهَا التَّذْكِيَةُ [6] لَيْسَ يُعْتَبَرُ فِي صِحَّةِ التَّذْكِيَةِ بِهَا كَوْنُهُ أَلَّةً لِمُشَارِكِ لَنَا فِي الْمِلَّةِ أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ إِذْ كَانَتْ فِيهَا [7] شُرُوطُ الصَّحَّةِ. وَأَعْنِي بِغَيْرِ الْمُشَارِكِ مَنْ نَظَرَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْقَدَمَاءِ قَبْلَ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ.

❸ وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ هَكَذَا وَكَانَ كُلُّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ النَّظَرِ فِي أَمْرِ الْمَقَائِيسِ الْعَقْلِيَّةِ قَدْ فَحِصَ [عَنْهُ] [8] الْقَدَمَاءُ أَتَمَّ فَحِصٍ فَقَدْ يَنْبَغِي أَنْ نَضْرِبَ بِأَيْدِينَا إِلَى كُتُبِهِمْ فَذَنْظُرَ فِيْمَا قَالُوهُ مِنْ ذَلِكَ. فَإِنْ كَانَ كُلُّهُ صَوَابًا قَبْلِنَا مِنْهُمْ وَإِنْ كَانَ فِيهِ مَا لَيْسَ بِصَوَابٍ نَبْهَنَّا عَلَيْهِ.

❹ فَإِذَا فَرَعْنَا مِنْ هَذَا الْجَنْسِ مِنَ النَّظَرِ وَحَصَلَتْ عِنْدَنَا الْأَلَاتُ الَّتِي بِهَا تَقْدِيرُ عَلَى الْإِعْتِبَارِ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَدَلَالَةِ الصَّنَعَةِ فِيهَا فَإِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ الصَّنْعَةَ لَا يَعْرِفُ الْمَصْنُوعَ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْمَصْنُوعَ لَا يَعْرِفُ الصَّانِعَ فَقَدْ يَجِبُ أَنْ نَشْرَعَ فِي الْفَحْصِ عَنِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى التَّرْتِيبِ وَالنَّحْوِ الَّذِي اسْتَفَدْنَا مِنْ صِنَاعَةِ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَقَائِيسِ الْبَرْهَانِيَّةِ.

٣- “ضَرُورَةُ الْفَحْصِ فِي الْمَوْجُودَاتِ...”

1 Dihilangkan dari: و.

2 Dalam د, ن, ع, م, ت: “dan jika” (*wa idza*), sebagai ganti dari: “maka jika” (*fa-idza*).

3 Dalam ع: “dengan penelitian” (*bi al-fahshi*), sebagai ganti dari: “sebuah penelitian” (*bi-fahshin*).

4 Dalam و: “dan” (*wa*) sebagai ganti dari “atau” (*au*).

5 Dalam غ: “apakah ia” (*a kana*), sebagai ganti dari: “ia adalah” (*kana*).

6 Dalam ت, ع, ن: *al-tazkiyah*.

7 Dalam و: “di dalamnya” (*fih*), sebagai ganti dari “padanya” (*fih*).

8 Dalam و: “atasnya” (*‘alaihi*), sebagai ganti dari “darinya” (*‘anhu*).

وَيَبَيِّنُ [1] أَيْضًا أَنَّ هَذَا الْغَرَضَ إِنَّمَا يَتِمُّ لَنَا فِي الْمَوْجُودَاتِ بِتَدَاوُلِ الْفَحْصِ عَنْهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ وَأَنْ يَسْتَعِينَ فِي ذَلِكَ الْمَتَأَخِّرُ بِالْمُتَقَدِّمِ عَلَى مِثَالِ مَا عَرَضَ فِي عُلُومِ التَّعَالِيمِ [2]. فَإِنَّهُ لَوْ فَرَضْنَا صِنَاعَةَ الْهِنْدَسَةِ فِي وَقْتِنَا هَذَا مَعْدُومَةً وَكَذَلِكَ صِنَاعَةَ عِلْمِ الْهَيْئَةِ وَرَامَ إِنْسَانٌ وَاحِدٌ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ أَنْ يَدْرِكَ مَقَادِيرَ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ وَأَشْكَالَهَا [وَأَبْعَادَ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ] [3] لَمَا أَمَكَّنَهُ ذَلِكَ: مِثْلَ أَنْ يَعْرِفَ قَدَرَ الشَّمْسِ مِنَ الْأَرْضِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ مَقَادِيرِ [4] الْكَوَاكِبِ وَلَوْ كَانَ أَذْكَى النَّاسِ طَبْعًا إِلَّا يُوْحِي أَوْ شَيْءٌ يُشَبِّهُ الْوَحْيَ. بَلْ لَوْ قِيلَ لَهُ إِنَّ الشَّمْسَ أَعْظَمُ مِنَ الْأَرْضِ بِنَحْوِ [5] مِائَةِ وَخَمْسِينَ ضِعْفًا أَوْ سِتِينَ لَعَدَّ هَذَا الْقَوْلَ جُنُونًا مِنْ قَائِلِهِ. وَهَذَا شَيْءٌ قَدْ قَامَ عَلَيْهِ الْبَرْهَانُ فِي عِلْمِ الْهَيْئَةِ قِيَامًا لَا يُشَكُّ [6] فِيهِ مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ [7] [ذَلِكَ] [8] الْعِلْمِ.

وَمَا الَّذِي أَحْوَجَ فِي هَذَا إِلَى التَّمَثِيلِ بِصِنَاعَةِ التَّعَالِيمِ وَهَذِهِ صِنَاعَةُ أُصُولِ الْفِقْهِ وَالْفِقْهِ نَفْسِهِ لَمْ يَكْمُلِ النَّظَرُ فِيهِمَا إِلَّا بَعْدَ [9] زَمَنِ طَوِيلٍ وَلَوْ رَامَ إِنْسَانٌ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ أَنْ يَقِفَ عَلَى جَمِيعِ الْحُجَجِ الَّتِي اسْتَنْبَطَهَا النَّظَارُ مِنْ أَهْلِ الْمَذَاهِبِ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ الَّتِي وَضَعَتْ [10] الْمُنَاطَرَةُ فِيهَا بَيْنَهُمْ فِي مُعْظَمِ بِلَادِ الْإِسْلَامِ - مَا عَدَا الْمَغْرِبَ - لَكَانَ أَهْلًا أَنْ يُصْحَكَ مِنْهُ لِكُونَ ذَلِكَ فِي حَقِّهِ مُمْتَنِعًا [11] مَعَ وُجُودِ ذَلِكَ مَفْرُوعًا مِنْهُ. وَهَذَا أَمْرٌ يَبَيِّنُ بِنَفْسِهِ لَيْسَ فِي الصَّنَائِعِ [الْعِلْمِيَّةِ] [12] فَقَطْ بَلْ وَفِي الْعَمَلِيَّةِ. فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْهَا صِنَاعَةٌ يَقْدِرُ أَنْ يُدْشِنَهَا وَاحِدٌ بِعَيْنِهِ فَكَيْفَ بِصِنَاعَةِ الصَّنَائِعِ وَهِيَ الْحِكْمَةُ

٤- "ضَرُورَةُ اسْتِفَادَةِ مَنْ هُبِرَ الْقَدَمَاءُ"

وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ يَجِبُ عَلَيْنَا إِنْ أَلْفَيْنَا لِمَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأُمَمِ السَّالِفَةِ نَظْرًا فِي الْمَوْجُودَاتِ وَاعْتِبَارًا لَهَا بِحَسَبِ مَا اقْتَضَتْهُ شَرَائِطُ الْبَرْهَانِ أَنْ نَنْظُرَ فِي الَّذِي قَالُوهُ مِنْ ذَلِكَ وَمَا أَثْبَتُوهُ فِي كُتُبِهِمْ. فَمَا كَانَ مِنْهَا مُوَافِقًا لِلْحَقِّ قَبْلُنَا مِنْهُمْ وَسَرَرْنَا بِهِ وَشَكَرْنَا لَهُ عَلَيْهِ وَمَا كَانَ مِنْهَا غَيْرَ مُوَافِقٍ لِلْحَقِّ نَبَّهْنَا عَلَيْهِ وَحَذَرْنَا مِنْهُ وَعَذَرْنَا هُمْ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ هَذَا أَنَّ النَّظَرَ فِي كُتُبِ الْقَدَمَاءِ وَاجِبٌ بِالْشَّرْعِ - إِذْ [13] كَانَ مَغْرَاهُمْ فِي كُتُبِهِمْ وَمَقْصَدُهُمْ

1 Dalam ت: "dan telah jelas" (wa tabayyana), sebagai ganti dari: "dan jelaslah" (wa bayyinun).

2 Dalam و: al-ta'alim, sebagai ganti dari: al-ta'alim.

3 Dalam و: "dan jarak-jarak sebagiannya dari sebagian lain" (wa ab'aduha ba'dhuha min ba'dhin).

4 Dalam ت: "ukuran-ukuran" (taqadir), sebagai ganti dari: "ukuran-ukuran" (maqadir).

5 Dihilangkan: "dari" (min) dari: ت, dan dari edisi-edisi yang kami rujuk.

6 Dalam ت: "keraguan" (syakkun), sebagai ganti dari: "diragukan" (yusyakku).

7 Dalam ت, م, ن: "para ahli" (ashhab).

8 Dalam و: terhapus dalam naskah asli.

9 Dalam ت, م, ن, ل, غ: "di dalam" (fi), sebagai ganti dari: "setelah" (ba'da).

10 Dalam ن: "diletakkan" (wuqi'at), sebagai ganti dari: "diletakkan" (wudhi'at).

11 Dalam ت, غ: dihilangkan: "baginya" (fi haqqihi). Dalam ن, ل, غ: "karena hal itu mustahil baginya" (li-kauni dzalika mumtani'an fi haqqihi).

12 Dihilangkan dari و.

13 Dalam ت: "jika" (in). Dalam ل: "karena" (idz), dan demikian pula dalam: ن, ع.

هُوَ الْمُقْصِدُ الَّذِي حَثَّنَا الشَّرْعُ عَلَيْهِ. وَأَنْ مَنْ نَهَى عَنِ النَّظَرِ فِيهَا مَنْ كَانَ أَهْلًا لِلنَّظَرِ فِيهِ. وَهُوَ الَّذِي جَمَعَ أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا ذِكَاؤُ الْفِطْرَةِ وَالثَّانِي الْعَدَالَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْفَضِيلَةُ (الْعِلْمِيَّةُ) وَالْخُلُقِيَّةُ فَقَدْ صَدَّ النَّاسَ عَنِ الْبَابِ الَّذِي دَعَا الشَّرْعُ مِنْهُ النَّاسَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ. وَهُوَ بَابُ النَّظَرِ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَتِهِ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ. وَذَلِكَ غَايَةُ الْجَهْلِ وَالْبُعْدُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى.

٥- "لَيْسَ يَلْزَمُ إِنْ غَوَى غَايَ... أَنْ نَنْتَعِبَهَا عَمَّنْ هُوَ أَهْلٌ لَهَا"

١٧ وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ أَنَّهُ إِنْ غَوَى غَاوٍ بِالنَّظَرِ فِيهَا وَزَلَّ زَالَ إِمَّا مِنْ قِبَلِ نَقْصِ فِطْرَتِهِ وَإِمَّا مِنْ قِبَلِ سُوءِ تَرْتِيبِ نَظَرِهِ فِيهَا أَوْ مِنْ قِبَلِ غَلَبَةِ شَهْوَاتِهِ عَلَيْهِ [أَوْ] [1] أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ مُعَلِّمًا يُرْشِدُهُ إِلَى فَهْمِ مَا فِيهَا أَوْ مِنْ قِبَلِ اجْتِمَاعِ هَذِهِ الْأَسْبَابِ فِيهِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهَا أَنْ [نَمْنَعَهَا] [2] عَنِ الَّذِي هُوَ أَهْلٌ لِلنَّظَرِ فِيهَا. فَإِنَّ هَذَا التَّحْوِينَ الدَّخِلَ مِنْ قِبَلِهَا هُوَ شَيْءٌ لِحَقِّهَا بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ. وَلَيْسَ يَجِبُ فِيمَا كَانَ نَافِعًا بِطَبَاعِهِ وَذَاتِهِ أَنْ يُتْرَكَ لِمَكَانٍ مُضَرَّةٍ مُوجُودَةٍ فِيهِ بِالْعَرَضِ. وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ -لِلَّذِي أَمَرَهُ بِسُقْيِ الْعَسَلِ أَحَاهُ لِإِسْهَالٍ كَانَ [بِهِ] [3] فَتَزِيدُ [4] الْإِسْهَالُ بِهِ لَمَّا سَقَاهُ الْعَسَلَ وَشَكَا ذَلِكَ إِلَيْهِ: «صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَّبَ بَطْنُ أُخَيْكَ» [5]. بَلْ تَقُولُ إِنَّ مِثْلَ مَنْ مَنَعَ النَّظَرَ فِي كُتُبِ الْحِكْمَةِ مَنْ هُوَ أَهْلٌ لَهَا مِنْ أَجْلِ أَنْ قَوْمًا مِنْ أَرَادِلِ النَّاسِ قَدْ يُنْظَرُ بِهِمْ أَنَّهُمْ صَلُّوا مِنْ قِبَلِ نَظَرِهِمْ [فِيهَا] [6] مِثْلَ مَنْ مَنَعَ الْعِطَاشَى [7] مِنْ [8] شُرْبِ الْمَاءِ الْبَارِدِ الْعَذْبِ حَتَّى مَاتُوا [9] مِنَ الْعَطَشِ لِأَنَّ قَوْمًا شَرَقُوا بِهِ فَمَاتُوا. فَإِنَّ الْمَوْتَ عَنِ الْمَاءِ بِالْشَّرْقِ أَمْرٌ عَارِضٌ وَعَنِ الْعَطَشِ أَمْرٌ [10] ذَائِي وَضُرُورِي.

١٨ وَهَذَا الَّذِي عَرَضَ لِهَذِهِ الصَّنَاعَةِ هُوَ شَيْءٌ عَارِضٌ لِسَائِرِ الصَّنَائِعِ. فَكَمْ مِنْ فِتْنَةٍ كَانَ الْفَقْهُ سَبَبًا لِقَلَّةِ تَوَرُّعِهِ وَخَوْضِهِ فِي الدُّنْيَا! بَلْ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ كَذَلِكَ [11] نَجَدُهُمْ وَصَنَاعَتُهُ إِنَّمَا [12] تَقْتَضِي بِالذَّاتِ

1 Dalam ٥: "dan bahwa ia" (wa annahu).

2 Dalam ٥: "ia melarangnya" (yamna'uha). Dalam ٤, ٤: "engkau melarangnya" (tamna'uha).

3 Dihilangkan dari: ٥. Dalam ٤, ٤: "di dalamnya" (fhi).

4 Dalam ٤, ٤: "maka ia bertambah parah" (fa-tazayada), sebagai ganti dari: "maka ia bertambah parah" (fa-tazidu).

5 "Telah menceritakan kepada kami 'Ayyasy bin al-Walid... bahwa seorang laki-laki datang kepada Nabi SAW dan berkata, 'Saudaraku mengeluh sakit perut.' Beliau bersabda, 'Minumkanlah ia madu.' Kemudian ia datang kedua kalinya, lalu Beliau bersabda, 'Minumkanlah ia madu.' Kemudian ia datang lagi dan berkata, 'Saya telah melakukannya.' Lalu Beliau bersabda, 'Benarlah firman Allah, dan dustalah perut saudaramu. Minumkanlah ia madu.' Maka ia meminumkannya, lalu ia sembuh." (Shahih al-Bukhari, jil. 7, Bab: Allah Tidak Menurunkan Penyakit Melainkan Dia Juga Menurunkan Obatnya).

6 Dalam ٥: fihim (kesalahan tulis).

7 Dalam ٤, ٤, ٤, ٤: "orang yang kehausan" (al-'athsyah), sebagai ganti dari: "orang-orang yang kehausan" (al-'ithasya).

8 Dihilangkan: "dari" (min) dari: ٤, dan dari semua edisi yang kami rujuk.

9 Dalam ٤, ٤, ٤, ٤: "ia mati" (mata). Preferensi kami pada bentuk jamak daripada bentuk tunggal sesuai dengan edisi ٤, dan juga sesuai dengan terjemahan Ibrani.

10 Dihilangkan: "urusan" (amr) dari: ٤.

11 Dalam ٤, ٤: "demikian pula" (hakadza), sebagai ganti dari: "demikian pula" (kadzalika).

12 Dalam ٤, ٤, ٤, ٤: "sesungguhnya" (innama), sebagai ganti dari: "sesungguhnya" (inna).

الْفَضِيلَةُ الْعَمَلِيَّةُ. فَإِذَنْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَعْرِضَ مِثْلُ هَذَا [1] فِي الصَّنَاعَةِ الَّتِي تَقْتَضِي الْفَضِيلَةَ الْعِلْمِيَّةَ [2] كَمَا عَرَضَ [3] فِي الصَّنَاعَةِ الَّتِي تَقْتَضِي الْفَضِيلَةَ الْعَمَلِيَّةَ [4].

٦- «الْحَقُّ لَا يُضَادُّ الْحَقَّ بَلْ يُؤَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ»

وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا كُلُّهُ ﴿١٩﴾

- وَكُنَّا نَعْتَقِدُ مَعَشَرَ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ شَرِيعَتَنَا هَذِهِ الْإِلَهِيَّةُ حَقٌّ
- وَأَنَّهَا الَّتِي نَبَّهَتْ عَلَى هَذِهِ السَّعَادَةِ وَدَعَتْ إِلَيْهَا الَّتِي هِيَ [= كَالسَّعَادَةِ] الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ [5] وَبِمَخْلُوقَاتِهِ
- وَأَنَّ [6] ذَلِكَ مُتَقَرَّرٌ عِنْدَ كُلِّ مُسْلِمٍ مِنَ الطَّرِيقِ الَّذِي افْتَضَتْهُ جِبَلَّتُهُ وَطَبِيعَتُهُ مِنَ التَّصْدِيقِ. وَذَلِكَ أَنَّ طِبَاعَ النَّاسِ مُتَفَاضِلَةٌ فِي التَّصْدِيقِ فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْبُرْهَانِ وَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْأَقَاوِيلِ الْجَدَلِيَّةِ تَصْدِيقُ صَاحِبِ الْبُرْهَانِ بِالْبُرْهَانِ [7] إِذْ لَيْسَ فِي طِبَاعِهِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْأَقَاوِيلِ الْخَطَائِيَّةِ [8] كَتَصْدِيقِ صَاحِبِ الْبُرْهَانِ بِالْأَقَاوِيلِ الْبُرْهَانِيَّةِ
- وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ شَرِيعَتُنَا هَذِهِ الْإِلَهِيَّةُ قَدْ دَعَتْ النَّاسَ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ الثَّلَاثِ عَمَّ التَّصْدِيقُ بِهَا كُلِّ إِنْسَانٍ إِلَّا مَنْ يَجْحَدُهَا [9] عِنَادًا بِلِسَانِهِ أَوْ [10] لَمْ تَتَقَرَّرْ عِنْدَهُ طَرِيقُ الدُّعَاءِ فِيهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى [لِإِعْفَالِ] [11] ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ -وَلِذَلِكَ خُصَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْبَعْثِ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ أَعْنِي لِتَضَمُّنِ شَرِيعَتِهِ طَرِيقَ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَذَلِكَ صَرِيحٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» [12].
- وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ [13] حَقًّا وَدَاعِيَةً إِلَى النَّظَرِ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ
- فَإِنَّا مَعَشَرَ الْمُسْلِمِينَ نَعْلَمُ عَلَى الْقَطْعِ أَنَّهُ لَا يُؤَدِّي النَّظَرُ الْبُرْهَانِي إِلَى مُخَالَفَةٍ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ: فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يُضَادُّ الْحَقَّ بَلْ يُؤَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ.

1 Dihilangkan: "ini" (*hadza*) dari: ت, dan dari semua edisi yang kami rujuk. Dan maknanya menuntut penghapusan tambahan »seperti ini« yang ada dalam sebagian edisi.

2 Dalam ت, ع: "yang praktis" (*al-'amaliyyah*), sebagai ganti dari "yang ilmiah" (*al-'ilmiyyah*).

3 Dalam ت: "kecuali" (*ma'ada*), sebagai ganti dari "sebagaimana ia menimpa" (*kama' aradha*).

4 Dalam ت: "yang ilmiah" (*al-'ilmiyyah*), sebagai ganti dari: "yang praktis" (*al-'amaliyyah*).

5 Dalam ت: *jalla wa 'azza*.

6 Dalam و, ت: *wa inna*.

7 Dihilangkan: "dengan demonstrasi" (*bi al-burhan*) dari: ت, ع.

8 Dalam و, ت: "yang retoris" (*al-khuthbiyyah*), sebagai ganti dari: "yang retoris" (*al-khithabiyyah*).

9 Dalam ن, غ, ل: "ia mengingkarinya" (*jahadaha*), sebagai ganti dari: "ia mengingkarinya" (*yajhaduha*).

10 Dalam و: "dan tidak" (*wa lam*).

11 Bagian kosong dalam naskah asli. "Karena kelalaiannya" (*li-ighfalihi*) terdapat dalam: ا, ت, dan dalam semua edisi yang kami rujuk.

12 QS. An-Nahl: 125.

13 Dalam ا, ت, ع: "syariat-syariat" (*al-syara'i'*), sebagai ganti dari: "syariat" (*al-syari'ah*).

الفصل الثاني: أجابكم من التأويل

٧- «التأويل: معناه ومناسبه»

١٠ وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا فَإِنَّ أَدَى النَّظَرِ الْبُرْهَانِي إِلَى نَحْوِ مَا مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِمَوْجُودِ مَا فَلَا يَخْلُو ذَلِكَ الْمَوْجُودُ أَنْ يَكُونَ قَدْ سُكِّتَ عَنْهُ فِي الشَّرْعِ أَوْ عُرِفَ بِهِ. فَإِنْ كَانَ مِمَّا قَدْ [1] سُكِّتَ عَنْهُ فَلَا تَعَارَضَ هُنَالِكَ وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا سُكِّتَ عَنْهُ مِنَ الْأَحْكَامِ فَاسْتَنْبَطَهَا الْفَقِيهَ بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ. وَإِنْ كَانَتْ الشَّرِيعَةُ نَطَقَتْ بِهِ [2] - فَلَا يَخْلُو ظَاهِرُ النَّطْقِ أَنْ يَكُونَ مُوَافِقًا لِمَا أَدَى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ فِيهِ أَوْ مُخَالَفًا. فَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا فَلَا قَوْلَ هُنَالِكَ [3]. وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا طُلِبَ [4] تَأْوِيلُهُ.

١١ وَمَعْنَى التَّأْوِيلِ هُوَ إِخْرَاجُ دَلَالَةِ اللَّفْظِ مِنَ الدَّلَالَةِ الْحَقِيقِيَّةِ إِلَى الدَّلَالَةِ الْمَجَازِيَّةِ [5] مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخَلَّلَ فِي ذَلِكَ بَعَادَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ فِي التَّجَوُّزِ مِنْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِشَيْءٍ أَوْ بِسَبَبِهِ [6] أَوْ لِاحِقِهِ أَوْ مُقَارِنِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي عِدَدَتْ [7] فِي تَعْرِيفِ أَصْنَافِ الْكَلَامِ الْمَجَازِيِّ.

١٢ وَإِذَا كَانَ الْفَقِيهَ يَفْعَلُ هَذَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَكَمْ بِالْحَرِيِّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ عِلْمِ الْبُرْهَانِ [8]. فَإِنَّ الْفَقِيهَ إِنَّمَا عِنْدَهُ قِيَاسٌ ظَنِّيٌّ وَالْعَارِفُ عِنْدَهُ قِيَاسٌ يَقِينٌ.

١٣ وَنَحْنُ نَقْطَعُ قَطْعًا أَنَّ كُلَّ مَا أَدَى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ وَخَالَفَهُ ظَاهِرُ الشَّرْعِ أَنَّ ذَلِكَ الظَّاهِرَ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ عَلَى قَانُونِ التَّأْوِيلِ الْعَرَبِيِّ. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لَا يَشْكُ فِيهَا مُسْلِمٌ وَلَا يَرْتَابُ بِهَا مُؤْمِنٌ. وَمَا أَعْظَمَ اِزْدِيَادَ الْيَقِينِ بِهِ عِنْدَ مَنْ زَاوَلَ هَذَا الْمَعْنَى وَجَرَّبَهُ وَقَصَدَ هَذَا الْمَقْصِدَ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَعْقُولِ وَالْمَنْقُولِ. بَلْ نَقُولُ: مَا مِنْ مَنْطُوقٍ بِهِ فِي الشَّرْعِ مُخَالَفَ بَظَاهِرِهِ لِمَا أَدَى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ إِلَّا إِذَا اعْتَبِرَ الشَّرْعُ وَتُصَفِّحَتْ سَائِرُ أَجْزَائِهِ وَجَدَ فِي أَلْفَاظِ الشَّرْعِ مَا يَشْهَدُ بِظَاهِرِهِ لِذَلِكَ التَّأْوِيلِ أَوْ يُقَارِبُ أَنْ يَشْهَدَ. وَلِهَذَا الْمَعْنَى أُنْجِمَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ تُحْمَلَ أَلْفَاظُ الشَّرْعِ كُلُّهَا عَلَى ظَاهِرِهَا وَلَا أَنْ تُخْرَجَ كُلُّهَا عَنْ [9] ظَاهِرِهَا بِالتَّأْوِيلِ. وَاخْتَلَفُوا فِي الْمَوْوَلِ [10] مِنْهَا مِنْ غَيْرِ الْمَوْوَلِ [11]: فَالْأَشْعَرِيُّونَ مَثَلًا يَتَأَوَّلُونَ آيَةَ الْأَسْتَوَاءِ [12] وَحَدِيثَ التَّزْوِيلِ [13]. وَالْحَنَابِلَةُ تَحْمِلُ ذَلِكَ عَلَى ظَاهِرِهِ.

1 Dihilangkan: qad dari: ع, م, ت.

2 Dalam م: "jika syariat telah menyebutkannya" (in kanat nataqat bihi al-syari'ah).

3 Dalam م, ع: "di sana" (hunaka).

4 ع, م menambahkan: "di sana" (hunaka). ل, غ, ن. م menambahkan: "di sana" (hunaka).

5 Dalam م: "yang majaz" (al-majazah), sebagai ganti dari: "yang majazi" (al-majaziyyah).

6 Dalam م, ع: "sebabnya" (sababuhu), sebagai ganti dari: "dengan sebabnya" (bi-sababihi).

7 Dalam م, ع: "diulang-ulang" (uwwidat), sebagai ganti dari: "dirinci" (uddidat).

8 Dalam م, غ: "ilmu dengan demonstrasi" (al-'ilm bi al-burhan), sebagai ganti dari: "ilmu demonstrasi" ('ilm al-burhan).

9 Dalam م, ت, ع: "dari" (min), sebagai ganti dari: "dari" ('an).

10 Dalam م: "yang ditakwil" (al-muta'awwal), sebagai ganti dari: "yang ditakwil" (al-mu'awwal).

11 Dalam م: "yang ditakwil" (al-muta'awwal), sebagai ganti dari: "yang ditakwil" (al-mu'awwal).

12 "Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas 'Arsy" (QS. Thaha: 5).

13 Teks hadis: "Tuhan kita, Tabaraka wa Ta'ala, turun setiap malam ke langit dunia, ketika tersisa sepertiga malam terakhir,

﴿١٥﴾ وَالسَّبَبُ فِي وُرُودِ الشَّرْعِ فِيهِ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ هُوَ اخْتِلَافُ فِطْرٍ^[1] النَّاسِ وَتَبَايُنُ قَرَائِحِهِمْ^[2] فِي التَّصَدِيقِ. وَالسَّبَبُ فِي وُرُودِ الظَّوَاهِرِ الْمُتَعَارِضَةِ فِيهِ هُوَ تَنْبِيهُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ عَلَى التَّوِيلِ الْجَامِعِ بَيْنَهُمَا^[3]. وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى وَرَدَتِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ»^[4] إِلَى قَوْلِهِ «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ».

٨- «لَا إِجْمَاعَ فِي الْمَسَائِلِ النَّظَرِيَّةِ...»

﴿١٦﴾ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّ^[5] فِي الشَّرْعِ أَشْيَاءَ: قَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى حَمْلِهَا عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَأَشْيَاءَ عَلَى تَأْوِيلِهَا وَأَشْيَاءَ اخْتَلَفُوا فِيهِ. فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤَدِّي الْبُرْهَانُ إِلَى تَأْوِيلِ مَا أَجْمَعُوا عَلَى ظَاهِرِهِ أَوْ^[6] ظَاهِرِ مَا أَجْمَعُوا عَلَى تَأْوِيلِهِ

﴿١٧﴾ قُلْنَا: أَمَّا لَوْ ثَبَتَ الْإِجْمَاعُ بِطَرِيقٍ يَقِينٍ فَلَمْ يَصِحَّ. وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْإِجْمَاعُ فِيهِ ظَنِّي فَقَدْ يَصِحُّ. وَلِذَلِكَ قَالَ أَبُو حَامِدٍ وَأَبُو الْمَعَالِي وَغَيْرُهُمَا^[7] مِنْ أَئِمَّةِ النَّظَرِ: إِنَّهُ لَا يُقْطَعُ بِكُفْرِ مَنْ خَرَقَ الْإِجْمَاعَ فِي التَّوِيلِ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ.

﴿١٨﴾ وَقَدْ يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَتَقَرَّرُ فِي النَّظَرِيَّاتِ بِطَرِيقٍ يَقِينٍ كَمَا يُمَكِّنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ فِي الْعَمَلِيَّاتِ أَنَّهُ لَيْسَ يُمَكِّنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ الْإِجْمَاعُ فِي مَسْأَلَةٍ مَا فِي عَصْرِ مَا إِلَّا^[8] [بِأَنَّ^[8] يَكُونُ ذَلِكَ الْعَصْرُ عِنْدَنَا مَحْصُورًا وَأَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْعُلَمَاءِ الْمَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ مَعْلُومِينَ عِنْدَنَا أَعْنِي مَعْلُومًا أَشْخَاصَهُمْ وَمَبْلَغَ عَدَدِهِمْ وَأَنْ يُنْقَلَ إِلَيْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ مَذْهَبُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ] فِيهَا^[9] نَقْلٌ تَوَاتُرٌ. وَيَكُونُ مَعَ هَذَا كُلِّهِ قَدْ صَحَّ عِنْدَنَا أَنَّ الْعُلَمَاءَ الْمَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ ظَاهِرٌ أَوْ بَاطِنٌ وَأَنَّ الْعِلْمَ بِكُلِّ مَسْأَلَةٍ يَجِبُ^[10] [أَلَا^[10] يَكْتَمَ عَنْ أَحَدٍ وَأَنَّ النَّاسَ طَرِيقَهُمْ وَاحِدٌ فِي عِلْمِ الشَّرِيعَةِ.

lalu Dia berfirman: 'Siapa yang berdoa kepada-Ku, akan Aku kabulkan? Siapa yang meminta kepada-Ku, akan Aku beri? Siapa yang memohon ampun kepada-Ku, akan Aku ampuni?'. Hadis sahih riwayat al-Bukhari dan Muslim.

1 Dalam ت, م, "penalaran" (nazhar), sebagai ganti dari: "fitrah" (fithar).

2 Dalam ت, م, "campuran mereka" (mizajuhum), sebagai ganti dari: "daya nalar mereka" (qara'ihuhum).

3 Dalam ١: "di antara keduanya" (baynahuma), sebagai ganti dari: "di antara mereka" (baynaha).

4 QS. Ali 'Imran: 7. Ayat yang dirujuk adalah: "Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al-Qur'an) kepadamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihat daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.""

5 Dalam ٥: fa-in.

6 Dalam ٥: wa.

7 Dalam ٥: wa ghairuhum.

8 Dalam ٥: an.

9 Dihilangkan dari: ٥, ن, و.

10 Dalam ٥, ن, ع, غ, ل, an la, sebagai ganti dari: alla.

﴿١٢﴾ وَأَمَّا وَكَثِيرٌ ^[1] مِنَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ قَدْ ^[2] نُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ لِلشَّرْعِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَأَنَّهُ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ بِالْبَاطِنِ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِهِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى فَهْمِهِ - مِثْلَ مَا رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ^[3] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ «حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتَرِيدُونَ أَنْ يُكَذِّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» وَمِثْلَ مَا رَوَى مِنْ ذَلِكَ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ السَّلَفِ - فَكَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يُتَصَوَّرَ إِجْمَاعٌ مَنْقُولٌ إِلَيْنَا عَنْ مَسْأَلَةٍ مِنَ الْمَسَائِلِ النَّظَرِيَّةِ وَنَحْنُ نَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّهُ لَا يَخْلُو عَصْرٌ مِنَ الْأَعْصَارِ مِنْ عُلَمَاءَ يَرَوْنَ أَنَّ فِي الشَّرْعِ أَشْيَاءَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ بِحَقِيقَتِهَا ^[4] جَمِيعُ النَّاسِ وَذَلِكَ بِخِلَافِ مَا عَرَضَ فِي الْعَمَلِيَّاتِ. فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ يَرَوْنَ إِفْشَاءَهُ لَجَمِيعِ النَّاسِ عَلَى السَّوَاءِ. وَنَكْتَفِي بِحُصُولِ الْإِجْمَاعِ فِيهِ ^[5] بِأَنْ تَنْتَشِرَ الْمَسْأَلَةُ فَلَا يُنْقَلُ إِلَيْنَا فِيهِ خِلَافٌ. فَإِنَّ هَذَا كَافٍ ^[6] فِي حُصُولِ الْإِجْمَاعِ فِي الْعَمَلِيَّاتِ بِخِلَافِ الْأَمْرِ فِي الْعِلْمِيَّاتِ.

٩- «تَكْفِيرُ الْفِرَاقِ فِي الْفَلَسَفَةِ مَسْأَلَةٌ فِيهَا نَظَرٌ . . .»

﴿١٣﴾ فَإِنْ قُلْتُ: فَإِذَا ^[7] لَمْ يَجِبِ التَّكْفِيرُ بِخَرَقِ الْإِجْمَاعِ فِي التَّأْوِيلِ إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ فِي ذَلِكَ إِجْمَاعٌ ^[8] فَمَا تَقُولُ فِي الْفَلَسَفَةِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ كُلِّهِ نَصَرِ [الْفَارَابِيِّ] وَابْنِ سِينَا فَإِنَّ أَبَا حَامِدٍ قَدْ قَطَعَ بِتَكْفِيرِهِمَا ^[9] فِي كِتَابِهِ الْمَعْرُوفِ بِ«التَّهَافُتِ» فِي ثَلَاثِ مَسَائِلَ: فِي الْقَوْلِ بِقَدَمِ الْعَالَمِ وَبِأَنَّهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ - تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ - وَفِي تَأْوِيلِ مَا جَاءَ فِي حَشْرِ الْأَجْسَادِ وَأَحْوَالِ الْمَعَادِ. قُلْنَا: الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِهِ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ تَكْفِيرُهُ إِيَّاهُمْ فِي ذَلِكَ قَطْعًا إِذْ قَدْ صَرَّحَ فِي كِتَابِ «التَّفْرِيقَةِ» أَنَّ التَّكْفِيرَ بِخَرَقِ الْإِجْمَاعِ فِيهِ اِحْتِمَالٌ. وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّهُ لَيْسَ يُمَكِّنُ أَنْ يُتَقَرَّرَ إِجْمَاعٌ فِي أُمُثَالِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ لِمَا رَوَى عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ الْأَوَّلِ ^[10] فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِمْ أَنْ هَهُنَا تَأْوِيلَاتٌ يَجِبُ أَنْ لَا يُفْصَحَ بِهَا ^[11] إِلَّا لِمَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ وَهُمْ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. لِأَنَّ الْاِخْتِيَارَ عِنْدَنَا هُوَ الْوُقُوفُ ^[12] عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». لِأَنَّهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُ الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ

1 Dalam ت, غ, ع: *amma wa katsirun*, sebagai ganti dari: *wa amma katsirun*.

2 Dalam ت: *qad*, sebagai ganti dari: *faqad*.

3 Dihilangkan: "bin Abi Thalib" dari: ت, غ, ع.

4 Dalam غ: "dengan hakikatnya" (*bi-tahqiqiha*), berbeda dengan semua salinan dan edisi yang disebutkan.

5 Dalam ت: *wa yuktafa hushulu al-ijma'i fiha*. Dalam غ: *wa yuktafa fi hushuli al-ijma'i fiha*, demikian pula dalam غ. Dalam ن: *wa naktafi fi hushuli al-ijma'i fiha*.

6 Dalam ا, ت: *kalifun*, sebagai ganti dari: *kafin*.

7 Dalam ا: *madza*. Dalam ت, م: *wa idza*.

8 Dalam م: "hal itu dalam ijmak" (*dzalika fi ijma'*), sebagai ganti dari: "dalam hal itu sebuah ijmak" (*fi dzalika ijma'*).

9 Dalam ا: "pengafiran mereka" (*bi-takfirihi*), sebagai ganti dari: "pengafiran keduanya" (*bi-takfirihi*).

10 Dihilangkan dari: و.

11 Dalam ت, غ, ع, ungkapan ini tertulis sebagai berikut: "takwil-takwil yang tidak boleh diungkapkan" (*ta'wila-tun la yajibu an yufshaha biha*).

12 Dalam ت: "berpijak" (*al-wuqud*), sebagai ganti dari: "berhenti" (*al-wuquf*) (kesalahan tulis).

لَمْ تَكُنْ عِنْدَهُمْ مَزِيَّةً تَصْدِيقٍ تُوجِبُ لَهُمْ مِنَ الْإِيمَانِ بِهِ^[1] مَا لَا يَوْجَدُ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَقَدْ وَصَفَهُمُ اللَّهُ بِأَنَّهُمُ الْمُؤْمِنُونَ بِهِ.

وَهَذَا إِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى الْإِيمَانِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْبَرْهَانِ وَهَذَا^[2] لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّائِيلِ. فَإِنَّ [غَيْرَ]^[3] أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ هُمْ أَهْلُ الْإِيمَانِ بِهِ^[4] لَا مِنْ قِبَلِ الْبَرْهَانِ. فَإِنْ كَانَ هَذَا الْإِيمَانُ الَّذِي وَصَفَ اللَّهُ بِهِ الْعُلَمَاءَ خَاصًّا بِهِمْ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِالْبَرْهَانِ. وَإِنْ^[5] كَانَ بِالْبَرْهَانِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ [الْعِلْمِ]^[6] بِالتَّائِيلِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى^[7] قَدْ أَخْبَرَ أَنَّ لَهَا تَأْوِيلًا هُوَ الْحَقِيقَةُ وَالْبَرْهَانُ لَا يَكُونُ^[8] إِلَّا عَلَى الْحَقِيقَةِ. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ فِي التَّائِيلَاتِ الَّتِي خَصَّ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ بِهَا إِجْمَاعٌ مُسْتَفِيزٌ. وَهَذَا بَيِّنٌ بِنَفْسِهِ عِنْدَ مَنْ أَنْصَفَ.

١٠ - "الْعُلَمَاءُ لَا يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ..."

وَالِإِذَا هَذَا كُلُّهُ فَقَدْ [نَرَى]^[9] أَنَّ أَبَا حَامِدٍ قَدْ غَلِطَ عَلَى الْحُكَمَاءِ الْمَشَائِئِينَ^[10] فِيمَا نَسَبَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ تَقَدَّسَ وَتَعَالَى لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ أَصْلًا بَلْ يَرَوْنَ أَنَّهُ يَعْلَمُهَا تَعَالَى^[11] بِعِلْمٍ غَيْرِ مُجَانِسٍ لِعِلْمِنَا بِهَا^[12]. وَذَلِكَ أَنَّ عِلْمَنَا بِهَا^[13] مَعْلُومٌ لِلْمَعْلُومِ بِهِ فَهُوَ مُحَدَّثٌ بِحُدُوثِهِ وَمُتَغَيِّرٌ بِتَغْيِيرِهِ. وَعِلْمُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ [بِالْوُجُودِ]^[14] عَلَى مُقَابِلِ هَذَا فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِلْمَعْلُومِ الَّذِي هُوَ الْمَوْجُودُ^[15].

فَمَنْ شَبَّهَ الْعِلْمَيْنِ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ فَقَدْ جَعَلَ ذَوَاتِ الْمُتَقَابِلَاتِ^[16] وَخَوَاصَهَا وَاحِدَةً وَذَلِكَ غَايَةُ الْجَهْلِ. فَاسْمُ الْعِلْمِ إِذَا قِيلَ عَلَى الْعِلْمِ الْمُحَدَّثِ وَ^[17] الْقَدِيمِ فَهُوَ مَقُولٌ بِاشْتِرَاكِ الْأَسْمِ الْمَحْضِ كَمَا يُقَالُ فِي^[18] كَثِيرٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ^[19] الْمُتَقَابِلَاتِ مِثْلَ «الْجَلَلِ» الْمَقُولِ عَلَى الْعَظِيمِ وَالصَّغِيرِ

1 Dihilangkan dari: و.

2 Terdapat lafal "iman" di margin ١, sebagai penjelasan untuk kata "ini"

3 Dalam و: kana.

4 Dalam ت: biha.

5 Dalam ١, غ, ت, و: wa idza. Adapun dalam ت: inna, sebagai ganti dari: wa idza.

6 Dihilangkan dari: و. Ungkapan ini terdapat dalam ت sebagai: "kecuali dengan ilmu takwil" (illa ma'a 'ilmi al-ta'wil), dan dalam terjemahan Ibrani: "dengan takwil ilmu" (ma'a bi al-ta'wil al-'ilm).

7 Dalam ت, غ, و: 'azza wa jalla, sebagai ganti dari: ta'ala.

8 Di margin ١: tidak terjadi (la yaqumu).

9 Dalam و: "ia melihat" (yara).

10 Dalam ت: "orang-orang yang berjalan" (al-masyarin), sebagai ganti dari: "kaum Peripatetik" (al-masya'in).

11 Dalam ت, غ, ن, ع, ل: "bahwa Dia Ta'ala mengetahuinya" (annahu ta'ala ya'lamuha).

12 Tidak dihilangkan: biha dari ت, berbeda dengan yang diduga oleh 'Imarah.

13 Dihilangkan: biha dari ت.

14 Dalam و: "dalam wujud" (fi al-wujud).

15 Dalam ت, م, و: "wujud" (al-wujud), sebagai ganti dari: "yang maujud" (al-maujud).

16 Tertulis dalam ت: al-mutaqqat, sebagai ganti dari: "yang berlawanan" (al-mutaqabilat).

17 'Imarah menambahkan "dan ilmu" (wa al-'ilm).

18 Dihilangkan: fi dari ت, dan dari semua edisi yang kami rujuk.

19 Dalam ت, غ, ن, ع, ل: 'ala.

وَالصَّرِيمَ» الْمَقُولُ عَلَى الصَّوِّ وَالظُّلْمَةِ. وَلِهَذَا لَيْسَ هَهُنَا^[1] حَدٌّ يَشْتَمِلُ^[2] الْعِلْمَيْنِ جَمِيعًا كَمَا تَوَهَّمَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِنَا. وَقَدْ أَفْرَدْنَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ قَوْلًا حَرَكْنَا إِلَيْهِ بَعْضُ أَصْحَابِنَا^[3]. وَكَيْفَ يُتَوَهَّمُ عَلَى الْمَشَائِئِ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يَعْلَمُ بِالْعِلْمِ الْقَدِيمِ الْجُزْئِيَّاتِ وَهُمْ يَرَوْنَ أَنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ تَتَضَمَّنُ الْإِنْدَارَاتِ بِالْجُزْئِيَّاتِ الْحَادِثَةِ فِي الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ وَأَنَّ ذَلِكَ الْعِلْمَ الْمُنْذَرِ يَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ فِي النَّوْمِ مِنْ قَبْلِ الْعِلْمِ الْأَرْزَلِيِّ الْمُدِيرِ لِلْكُلِّ وَالْمُسْتَوَلِيِّ عَلَيْهِ وَلَيْسَ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ فَقَطْ -عَلَى التَّحْوِ الَّذِي نَعْلَمُهُ نَحْنُ- بَلْ وَلَا الْكُلِّيَّاتِ: فَإِنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْمَعْلُومَةَ عِنْدَنَا [مَعْلُومَةٌ]^[4] أَيْضًا عَنْ طَبِيعَةِ الْمَوْجُودِ وَالْأَمْرِ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ بِالْعَكْسِ. وَلِذَلِكَ مَا قَدْ آدَى [إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ]^[5] أَنَّ ذَلِكَ الْعِلْمَ مُنْزَعٌ عَنْ أَنْ يُوصَفَ بِكُلِّيٍّ أَوْ جُزْئِيٍّ. فَلَا مَعْنَى لِلِاخْتِلَافِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَغْنِي فِي تَكْفِيرِهِمْ أَوْ لَا تَكْفِيرِهِمْ^[6].

١١ - "قَدَمُ الْعَالَمِ: الْاِخْتِلَافُ فِي التَّسْمِيَةِ..."

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ قَدَمِ الْعَالَمِ [أَوْ]^[7] حُدُوثِهِ فَإِنَّ الْاِخْتِلَافَ^[8] [فِيهَا]^[9] عِنْدِي بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَ الْأَشْعَرِيَّةِ وَبَيْنَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ يَكَادُ أَنْ يَكُونَ رَاجِعًا لِلِاخْتِلَافِ فِي التَّسْمِيَةِ وَبِخَاصَّةٍ عِنْدَ بَعْضِ الْقَدَمَاءِ.

وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ هَهُنَا ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ: طَرَفَانِ وَوَاسِطَةٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ. فَاتَّفَقُوا فِي [تَسْمِيَةِ]^[10] الطَّرَفَيْنِ وَاخْتَلَفُوا فِي الْوَاسِطَةِ.

• فَأَمَّا الطَّرْفُ الْوَاحِدُ فَهُوَ مَوْجُودٌ وَجَدَ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ وَعَنْ شَيْءٍ^[11] أَغْنِي عَنْ سَبَبٍ فَاعِلٍ وَمِنْ مَادَّةٍ -وَالزَّمَانُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ: أَغْنِي عَلَى وُجُودِهِ. وَهَذِهِ هِيَ حَالُ الْأَجْسَامِ الَّتِي يُدْرِكُ تَكَوُّنُهَا بِالْحِسِّ مِثْلَ تَكَوُّنِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْحَيَوَانَ وَالنَّبَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. فَهَذَا^[12] الصَّنْفُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْقَدَمَاءِ وَالْأَشْعَرِيِّينَ عَلَى تَسْمِيَتِهَا مُحَدَّثَةً.

• وَأَمَّا الطَّرْفُ الْمُقَابِلُ لِهَذَا فَهُوَ مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ وَلَا عَنْ شَيْءٍ وَلَا تَقَدَّمَهُ زَمَانٌ. وَهَذَا

1 Dalam "di sini" (*huna*).

2 Dalam ا, ت, غ, ع: "mencakup" (*tasymaulu*), sebagai ganti dari: "mencakup" (*yasytamilu*).

3 Isyarat di sini merujuk pada risalah di mana Abu al-Walid membahas masalah ilmu ilahi, yang dikenal sebagai *al-Dhamimah* (Lampiran), yang kami terbitkan bersama teks ini. Lihat nanti.

4 Dalam "yang diketahui" (*ma'lumah*).

5 Dalam "demonstrasi kepada" (*al-burhan ila*).

6 Dalam "ditambahkan" (*takfiruham*) karena kelalaian, dan di depannya di margin ada koreksi yang tidak dapat dipahami.

7 Dalam "wa".

8 Dihilangkan dari: "و".

9 Dalam "fihi".

10 Dalam "masalah" (*mas'alah*).

11 Dihilangkan: "selainnya dan oleh sesuatu" (*ghairuhu wa 'an syai'in*) dari: "و".

12 Dalam "و, ل, dan ini" (*wa hadza*), sebagai ganti dari: "maka ini" (*fa-hadza*).

أَيْضًا اتَّفَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْفِرَقَتَيْنِ عَلَى تَسْمِيَّتِهِ قَدِيمًا. وَهَذَا الْمَوْجُودُ مُدْرِكٌ بِالْبَرْهَانِ وَهُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الَّذِي [1] هُوَ فَاعِلُ الْكُلِّ وَمَوْجِدُهُ وَالْحَافِظُ لَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْرُهُ.

• وَأَمَّا الصَّنْفُ مِنَ الْمَوْجُودِ [2] الَّذِي يَبْنِي هَذَيْنِ الطَّرْفَيْنِ فَهُوَ مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ وَلَا تَقَدَّمَ زَمَانٌ وَلَكِنَّهُ مَوْجُودٌ عَنْ شَيْءٍ -أَعْنِي عَنْ فَاعِلٍ- وَهَذَا هُوَ الْعَالَمُ بِأَسْرِهِ.

وَالْكُلُّ مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَى وُجُودِ هَذِهِ الصِّفَاتِ الثَّلَاثِ لِلْعَالَمِ. فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمِينَ يُسَلِّمُونَ أَنَّ الزَّمَانَ غَيْرُ مُتَقَدِّمٍ عَلَيْهِ أَوْ يَلْزَمُهُمْ ذَلِكَ إِذَا الزَّمَانُ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ مُقَارِنٌ لِلْحَرَكَاتِ وَالْأَجْسَامِ. وَهُمْ أَيْضًا مُتَّفِقُونَ مَعَ الْقَدَمَاءِ عَلَى أَنَّ الزَّمَانَ الْمُسْتَقْبَلَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ. وَكَذَلِكَ الْوُجُودُ الْمُسْتَقْبَلُ. وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُونَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي وَالْوُجُودِ الْمَاضِي. فَالْمُتَكَلِّمُونَ يَرَوْنَ أَنَّهُ مُتَنَاهٍ. وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ أَفْلَاطُونٍ وَشَيْعَتِهِ. وَأَرِسْطُو وَفِرْقَتُهُ يَرَوْنَ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ كَالْحَالِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

فَهَذَا الْوُجُودُ الْآخِرُ الْأَمْرُ فِيهِ [3] يَبْنِي أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ [4] شَبَهًا مِنَ الْوُجُودِ الْكَائِنِ الْحَقِيقِيِّ وَمِنْ الْوُجُودِ الْقَدِيمِ. فَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْقَدِيمِ عَلَى مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ [المُحْدَثِ] [5] سَمَّاهُ قَدِيمًا وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَثِ سَمَّاهُ مُحْدَثًا. وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ مُحْدَثًا حَقِيقِيًّا وَلَا قَدِيمًا حَقِيقِيًّا. فَإِنَّ الْمُحْدَثَ الْحَقِيقِيَّ فَاسِدٌ ضَرُورَةً وَالْقَدِيمَ الْحَقِيقِيَّ لَيْسَ لَهُ عِلَّةٌ. وَمِنْهُمْ مَنْ سَمَّاهُ مُحْدَثًا أَرْزَلِيًّا وَهُوَ أَفْلَاطُونٌ وَشَيْعَتُهُ لِكُونَ الزَّمَانِ مُتَنَاهِيًا [6] عِنْدَهُمْ مِنَ الْمَاضِي.

فَالْمَذَاهِبُ فِي الْعَالَمِ لَيْسَتْ تَتَّبَاعِدُ [7] كُلُّ التَّبَاعِدِ [8] حَتَّى يُكَفَّرَ بَعْضُهَا وَلَا يُكْفَرُ. فَإِنَّ الْآرَاءَ الَّتِي [9] شَأْنُهَا هَذَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ فِي الْعَايَةِ [مِنْ] [10] التَّبَاعِدِ أَعْنِي أَنْ تَكُونَ مُتَقَابِلَةً كَمَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمُونَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: أَعْنِي أَنْ اسْمَ الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ فِي الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ هُوَ مِنَ الْمُتَقَابِلَةِ. وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ.

١٢ - "الْمُتَكَلِّمُونَ لَيْسُوا عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ بَلْ مَنَازِلُونَ..."

وَهَذَا كُلُّهُ مَعَ أَنَّ هَذِهِ الْآرَاءَ فِي الْعَالَمِ لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ فَإِنَّ ظَاهِرَ الشَّرْعِ إِذَا تُصَفِّحَ ظَهَرَ مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْإِنْبَاءِ [11] عَنْ إِيجَادِ الْعَالَمِ أَنَّ صُورَتَهُ مُحْدَثَةٌ بِالْحَقِيقَةِ وَأَنَّ نَفْسَ الْوُجُودِ

1 Dihilangkan: alladzi dari: ن, ل.

2 Tertulis demikian pula dalam manuskrip Taimuriyyah: "yang maujud" (*al-maujud*).

3 Tertulis "di dalamnya" (*fih*) dalam salinan و, di atas baris, yang menunjukkan kemungkinan bahwa penyalinnya telah memperhatikan koreksi dan revisi di bagian ini.

4 Dalam ن: "mengambil" (*akhidzun*), kesalahan tulis yang dapat merusak maksud teks.

5 Dalam و: "yang baru" (*al-hadits*).

6 Dalam ت, ع: "terbatas" (*mutanahin*), sebagai ganti dari: "terbatas" (*mutanahian*).

7 Dalam و: ditambahkan "di alam" (*fi al-'alam*).

8 Dihilangkan: "sepenuhnya" (*kulla al-taba'ud*) dari: غ.

9 Dihilangkan: "yang" (*allati*) dari: م, ت.

10 Dalam و: *fi*.

11 Dalam ن, ل: "pemberitaan" (*al-anba'*), sebagai ganti dari: "pemberitaan" (*al-inba'*).

وَالزَّمَانِ مُسْتَمِرٌّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ -أَعْنِي غَيْرَ مُنْقَطِعٍ- وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَ تَبَارَكَ [1] وَتَعَالَى «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» [2] يَفْتَضِي بَظَاهِرِهِ أَنَّ وُجُودًا قَبْلَ هَذَا الوجودِ وَهُوَ الْعَرْشُ وَالْمَاءُ وَزَمَانًا قَبْلَ هَذَا الزَّمَانِ أَعْنِي الْمُقْتَرَنَ بِصُورَةِ هَذَا الوجودِ [3] الَّذِي هُوَ عَدَدُ حَرَكَةِ الْفَلَكَ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ» [4] يَفْتَضِي أَيْضًا بَظَاهِرِهِ أَنَّ وُجُودًا ظَاهِرًا [5] بَعْدَ هَذَا الوجودِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» [6] يَفْتَضِي بَظَاهِرِهِ أَنَّ السَّمَوَاتِ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ.

فَالْمُتَكَلِّمُونَ لَيَسُوا فِي قَوْلِهِمْ أَيْضًا فِي الْعَالَمِ عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ بَلْ مُتَأَوِّلُونَ: فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ أَنَّ اللَّهَ كَانَ مَوْجُودًا مَعَ الْعَدَمِ الْمُحْضِ وَلَا يُوْجَدُ هَذَا فِيهِ نَصٌّ أَبَدًا. فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِي تَأْوِيلِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ أَنَّ الْإِجْمَاعَ انْعَقَدَ عَلَيْهِ وَالظَّاهِرُ الَّذِي قُلْنَا مِنْ الشَّرْعِ فِي وُجُودِ الْعَالَمِ قَدْ قَالَ بِهِ فِرْقَةٌ مِنَ الْحُكَمَاءِ.

١٣ - خَطَأُ الْعُلَمَاءِ مَصْفُوعٌ عَنْهُ وَخَطَأُ غَيْرِهِمْ إِنَّمَا مَحْضٌ

وَيُشَبِّهُهُ أَنْ يَكُونَ [7] الْمُخْتَلِفُونَ فِي تَأْوِيلِ [8] هَذِهِ الْمَسَائِلِ الْعَوِيصَةِ [9] إِمَّا مُصَيِّبِينَ مَأْجُورِينَ وَإِمَّا مُخْطِئِينَ مَعْدُورِينَ [10]: فَإِنَّ التَّصَدِّيقَ بِالشَّيْءِ مِنْ قَبْلِ الدَّلِيلِ الْقَائِمِ [فِي] [11] النَّفْسِ هُوَ شَيْءٌ اضْطِرَّارِيٌّ لَا اخْتِيَارِيٌّ أَعْنِي أَنَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ لَا نُصَدِّقَ أَوْ نُصَدِّقَ -كَمَا لَنَا أَنْ نَقُومَ أَوْ لَا نَقُومَ-. وَإِذَا كَانَ مِنْ شَرْطِ التَّكْلِيفِ الْاِخْتِيَارُ فَالْمُصَدِّقُ بِالْخَطَأِ مِنْ قَبْلِ شُبْهَةِ عَرَضَتْ لَهُ إِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَعْدُورٌ. وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا [12] أَخْطَأَ فَلَهُ

١. ل. غ. ن. ع. ت. Dihilangkan: "Tabaraka" dari ت. ع. ن.

2 QS. Hud: 7.

3 "Dan ia adalah 'Arsy dan air": dicoret dengan garis di atasnya, yang dalam tradisi penyalinan berarti bahwa ia dihapus.

4 QS. Ibrahim: 48.

5 Dalam ت. ع. ن. غ. ل.: "yang kedua" (tsaniyan), sebagai ganti dari: "yang lahiriah" (zhahiran).

6 Dan kelanjutan ayat: "lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi, 'Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa. Keduanya menjawab, 'Kami datang dengan suka hati.'" (QS. Fushshilat: 11).

7 Dihilangkan: "bahwa ia adalah" (an yakuna) dari: ت. dan dari: م.

8 Dihilangkan: "takwil" (ta'wil) dari: ت. م.

9 Dalam ت. al-ghuwaisah, sebagai ganti dari: al-'awisah.

10 Ungkapan ini tertulis dalam ت. م. و. sebagai berikut: "adakalanya benar dan mendapat pahala, dan adakalanya keliru dan dimaafkan". Dan "benar" (musibun) dalam ت. adalah "mereka benar" (yushibun).

11 Dalam و.: "dalam jiwa" (bi al-nafs).

12 Dalam ل. ت. م. ع. "dan jika" (wa in).

أَجْرٌ“ [1]. وَأَيُّ حَاكِمٍ أَعْظَمُ مِنَ الَّذِي يَحْكُمُ عَلَى الْوُجُودِ بِأَنَّهُ [2] كَذَا أَوْ لَيْسَ بِكَذَا وَهَؤُلَاءِ الْحُكَّامُ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ خَصَّهُمُ اللَّهُ بِالتَّوَلُّيْلِ. وَهَذَا الْخَطَأُ الْمَصْفُوحُ عَنْهُ فِي الشَّرْعِ إِنَّمَا هُوَ الْخَطَأُ الَّذِي [يَقَعُ] [3] مِنَ الْعُلَمَاءِ إِذْ نَظَرُوا فِي الْأَشْيَاءِ الْعَوِيصَةِ [4] الَّتِي كَلَّفَهُمُ الشَّرْعُ النَّظَرَ [5] فِيهَا. وَأَمَّا الْخَطَأُ الَّذِي يَقَعُ مِنْ غَيْرِ هَذَا الصَّنِفِ مِنَ النَّاسِ فَهُوَ إِثْمٌ مَحْضٌ وَسَوَاءٌ كَانَ الْخَطَأُ فِي الْأُمُورِ النَّظَرِيَّةِ أَوْ الْعَمَلِيَّةِ [6] فَكَمَا [7] أَنَّ الْحَاكِمَ الْجَاهِلَ [بِالسُّنَّةِ إِذَا أَخْطَأَ فِي الْحُكْمِ] [8] لَمْ يَكُنْ مَعْذُورًا كَذَلِكَ الْحَاكِمُ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ إِذْ لَمْ تَوْجَدْ فِيهِ شُرُوطُ الْحُكْمِ فَلَيْسَ بِمَعْذُورٍ بَلْ هُوَ إِثْمٌ وَإِثْمٌ وَإِثْمٌ كَافِرٌ. وَإِذَا كَانَ يُشْتَرَطُ فِي الْحَاكِمِ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ أَنْ [تَجْتَمِعَ] [9] لَهُ أَسْبَابُ الْأَجْتِهَادِ وَهِيَ [10] مَعْرِفَةُ الْأُصُولِ وَمَعْرِفَةُ الْأَسْتِنْبَاطِ مِنْ تِلْكَ الْأُصُولِ بِالْقِيَاسِ فَكَمْ بِالْحَرِيِّ أَنْ يُشْتَرَطَ ذَلِكَ فِي الْحَاكِمِ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ [11] [أَغْنِي أَنْ يَعْرِفَ الْأَوَائِلَ الْعَقْلِيَّةَ] [12] وَوَجْهَ الْأَسْتِنْبَاطِ مِنْهَا.

١٢ - “الْخَطَأُ فِي مَبَادِي السَّيِّعِ لَا غَدْرَ فِيهِ”

وَبِالْجُمْلَةِ فَالْخَطَأُ فِي الشَّرْعِ عَلَى صَرِيحَيْنِ: إِثْمٌ خَطَأٌ يُعْذَرُ فِيهِ مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الْخَطَأُ كَمَا يُعْذَرُ الطَّبِيبُ الْمَاهِرُ إِذَا أَخْطَأَ [فِي صِنَاعَةِ الطَّبِّ وَالْحَاكِمُ الْمَاهِرُ] [13] إِذَا أَخْطَأَ فِي الْحُكْمِ وَلَا يُعْذَرُ فِيهِ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ذَلِكَ الشَّانِ. وَإِثْمٌ خَطَأٌ لَيْسَ يُعْذَرُ فِيهِ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ. بَلْ إِنْ وَقَعَ فِي مَبَادِي الشَّرِيعَةِ فَهُوَ كُفْرٌ وَإِنْ وَقَعَ فِيمَا بَعْدَ الْمَبَادِي فَهُوَ بَدْعَةٌ. وَهَذَا الْخَطَأُ هُوَ الْخَطَأُ الَّذِي يَكُونُ فِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي تُفْضِي [14] جَمِيعُ أَصْنَافِ طُرُقِ الدَّلَالِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَتَكُونُ مَعْرِفَةُ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِهَذِهِ الْجِهَةِ مُمَكِّنَةً لِلْجَمِيعِ. وَهَذَا [15] مِثْلُ الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَبِالنُّبَوَاتِ

1 “Telah menceritakan kepada kami ‘Ubaidullah bin ‘Umar... berkata: Rasulullah SAW bersabda, ‘Jika seorang hakim memutuskan hukum lalu ia berijtihad dan benar, maka ia mendapat dua pahala. Dan jika ia memutuskan hukum lalu ia berijtihad dan keliru, maka ia mendapat satu pahala.’” (Sunan Abi Dawud, direvisi berdasarkan beberapa salinan, hadisnya dihabit, dan Hasyiyah-nya dikomentari oleh Muhammad Muhyiddin ‘Abd al-Hamid, Dar Ihya’ al-Sunnah al-Nabawiyah, jil. 3, Kitab al-Aqdhayah).

2 Dalam *و: annahu*.

3 Dalam *ن ت م: yaqa’u*, tetapi dikoreksi menjadi *yaqa’u* di atas baris.

4 Dalam *ت: al-ghuwaisah*.

5 Tertulis: “penalaran” (*al-nazhar*) seperti ini dalam *ت*.

6 Dalam *و: “yang ilmiah” (al-‘ilmiyyah)* tertulis dengan jelas.

7 Dalam *م ت: fa-kana*.

8 Dihilangkan dari *و*.

9 Dalam *و: yajtami’u*.

10 Dalam *ن ت م: “dan ia” (wa huwa)*.

11 Dihilangkan dari: *و*.

12 Dalam *ت: “yang praktis” (al-‘amaliyyah)*, sebagai ganti dari: “yang rasional” (*al-‘aqliyyah*).

13 Dihilangkan dari *و*, dan Nader tidak menyebutkan hal ini.

14 Dalam *و: tidak begitu jelas, namun tidak lepas dari kemungkinan: “membawa kepada” (tufdhi) atau “menuntut” (taqtadhi)*.

15 Dalam *و: huwa*.

وَبِالسَّعَادَةِ [1] [الْأُخْرَوِيَّةِ] [2] وَالشَّقَاءِ [الْأُخْرَوِيَّةِ] [3].

وَذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْأُصُولَ الثَّلَاثَةَ تُوَدِّي [4] إِلَيْهِ أَصْنَافُ الدَّلَائِلِ [5] الثَّلَاثَةُ الَّتِي لَا يَعْرِى أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ عَنْ وَقُوعِ التَّصَدِيقِ لَهُمْ مِنْ قَبْلِهَا بِالَّذِي كُلَّفَ مَعْرِفَتَهُ أَغْنَى الدَّلَائِلِ [الْخَطَابِيَّةِ] [6] وَالْجَدَلِيَّةِ وَالْبَرْهَانِيَّةِ. فَالْجَاوِزُ لِأَمْثَالِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِذْ كَانَتْ أَصْلًا مِنْ أُصُولِ الشَّرْعِ كَأَنَّ مُعَانِدَ بِلْسَانِهِ دُونَ قَلْبِهِ أَوْ بَغْفَلْتَهُ عَنِ [التَّعَرُّضِ] [7] إِلَى مَعْرِفَةِ دَلِيلِهَا. لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَرْهَانِ فَقَدْ جُعِلَ لَهُ [سَبِيلٌ] [8] إِلَى التَّصَدِيقِ بِهَا بِالْبَرْهَانِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَدَلِ فَبِالْجَدَلِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْمُوعِظَةِ فَبِالْمُوعِظَةِ. وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيُؤْمِنُوا بِى» [9] يُرِيدُ بِأَيِّ طَرِيقٍ اتَّفَقَ لَهُمْ مِنْ [طَرِيقِ] [10] الْإِيمَانِ [الثَّلَاثَةِ] [11].

١٥ - «السَّبَبُ فِي انْقِسَامِ الشَّرْعِ إِلَى ظَاهِرٍ وَبَاطِنٍ...»

وَأَمَّا الْأَشْيَاءُ الَّتِي لِحَفَائِهَا لَا تَعْلَمُ إِلَّا بِالْبَرْهَانِ فَقَدْ تَلَطَّفَ اللَّهُ فِيهَا لِعِبَادِهِ الَّذِينَ [12] لَا سَبِيلَ لَهُمْ إِلَى الْبَرْهَانِ إِمَّا مِنْ قَبْلِ فِطْرِهِمْ وَإِمَّا مِنْ قَبْلِ عَادَتِهِمْ وَإِمَّا مِنْ قَبْلِ عَدَمِهِمْ أَسْبَابَ التَّعَلُّمِ [13] بِأَنْ ضَرَبَ لَهُمْ أَمْثَالَهَا وَأَشْبَاهَهَا وَدَعَاهُمْ إِلَى التَّصَدِيقِ بِتِلْكَ الْأَمْثَالِ إِذْ كَانَتْ تِلْكَ الْأَمْثَالُ يُنَكِّنُ أَنْ يَقَعَ التَّصَدِيقُ بِهَا بِالْأَدَلَةِ [14] الْمَشْتَرَكَةِ لِلْجَمِيعِ أَغْنَى الْجَدَلِيَّةِ وَالْخَطَابِيَّةِ [15]. وَهَذَا هُوَ السَّبَبُ فِي أَنْ يَنْقَسِمَ [16] الشَّرْعُ إِلَى ظَاهِرٍ وَبَاطِنٍ. فَإِنَّ الظَّاهِرَ هُوَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ الْمَضْرُوبَةُ لِتِلْكَ الْمَعَانِي وَالْبَاطِنُ هُوَ تِلْكَ الْمَعَانِي الَّتِي لَا تَنْجَلِي إِلَّا لِأَهْلِ الْبَرْهَانِ. وَهَذِهِ هِيَ أَصْنَافُ تِلْكَ الْمَوْجُودَاتِ الْأَرْبَعَةِ أَوْ الْخَمْسَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا أَبُو حَامِدٍ فِي [كِتَابِ] [17] «التَّفْرِيقَةِ».

1 Dalam ۞: “dan kebahagiaan” (wa al-sa’adah).

2 Dalam ۞, ت, ۞: “yang ukhrawi” (al-ukhrawiyyah).

3 Dalam ۞: “yang ukhrawi” (al-ukhrawiyyah), dalam ت: “yang ukhrawi” (al-ukhrawi).

4 Dalam ت: “membawa kepada” (yu’addi), sebagai ganti dari: “membawa kepada” (tu’addi).

5 Dalam ۞: “pembuktian-pembuktian” (al-adillah).

6 Dalam ۞, ت: “yang retorik” (al-khuthbiyyah).

7 Dalam ۞: li-ta’rihin.

8 Dalam ۞: “jalan” (sabilan).

9 “Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa’d, telah menceritakan kepada kami Laits bin Sa’d dari ‘Uqail dari al-Zuhri, ia berkata [...] Dan Rasulullah SAW telah bersabda, ‘Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengucapkan La ilaha illallah. Barangsiapa mengucapkan La ilaha illallah, maka ia telah melindungi dariku harta dan jiwanya kecuali dengan haknya, dan hisabnya ada pada Allah.’” (Shahih Muslim, Bab al-Jihad).

10 Dalam ۞: “jalan” (thariq).

11 Dalam ۞: “yang tiga” (al-tsalatsah).

12 Dalam ۞: “dan orang-orang yang” (wa alladzina).

13 Demikian pula tertulis “belajar” (al-ta’allum) dalam ت, berbeda dengan yang disebutkan oleh ‘Imarah.

14 Dalam ۞: “dengan dalil” (bi al-dalalah).

15 Dalam ۞: “yang retorik” (al-khuthbiyyah).

16 Dalam ۞: “terbagi” (yanqasimu).

17 Dalam ۞: “kitab-kitab” (kutub).

﴿٤٨﴾ وَإِذَا [1] اتَّفَقَ كَمَا قُلْنَا أَنَّ نَعْلَمَ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ بِالطَّرِيقِ الثَّلَاثِ لَمْ نَحْتَجْ أَنْ نَضْرِبَ لَهُ [أَمْثَالًا] [2] وَكَانَ عَلَى ظَاهِرِهِ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ تَأْوِيلٌ. وَهَذَا النَّحْوُ مِنَ الظَّاهِرِ إِنْ كَانَ فِي الْأُصُولِ فَالْمُتَأَوَّلُ لَهُ كَافِرٌ مِثْلَ مَنْ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ لَا سَعَادَةَ [أُخْرَوِيَّةَ] [3] هَهُنَا وَلَا شَقَاءَ [4] وَأَنَّهُ إِنَّمَا قُصِدَ [بِهِذَا الْقَوْلِ] أَنَّ يُسَلِّمَ [5] النَّاسُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ فِي أَبْدَانِهِمْ وَحَوَاسِهِمْ [6] وَأَنَّهَا حِيلَةٌ وَأَنَّهُ لَا غَايَةَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا وَجُودُهُ الْمَحْسُوسُ فَقَطْ.

١٦ - "أَصْنَافُ الْقُرْبِ الدِّنِيِّ: مَا يُؤَدِّي وَمَا لَا يُؤَدِّي"

﴿٤٩﴾ وَإِذْ تَقَرَّرَ لَكَ [7] هَذَا فَقَدْ ظَهَرَ لَكَ مِنْ قَوْلِنَا [=عَمَّا قُلْنَا] إِنَّمَا:

- أَنَّ هَهُنَا ظَاهِرًا مِنَ الشَّرْعِ لَا يَجُوزُ تَأْوِيلُهُ فَإِنْ كَانَ تَأْوِيلُهُ فِي الْمَبَادِي فَهُوَ كُفْرٌ وَإِنْ كَانَ فِيهَا بَعْدَ الْمَبَادِي فَهُوَ بَدْعَةٌ.

- وَهَهُنَا [8] أَيْضًا ظَاهِرٌ يَجِبُ عَلَى أَهْلِ الْبَرْهَانِ تَأْوِيلُهُ وَحَمْلُهُمْ إِيَّاهُ عَلَى ظَاهِرِهِ كُفْرٌ. وَتَأْوِيلُ غَيْرِ أَهْلِ الْبَرْهَانِ لَهُ وَإِخْرَاجُهُ عَنْ ظَاهِرِهِ كُفْرٌ فِي حَقِّهِمْ أَوْ بَدْعَةٌ. وَمِنْ هَذَا الصِّنْفِ آيَةُ الْأَسْتِوَاءِ وَحَدِيثُ التَّزْوِيلِ. وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّوَدَاءِ إِذَا [9] أَخْبَرْتَهُ أَنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ «اعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤَمَّنَةٌ» [10] إِذَا [11] كَانَتْ لَيْسَتْ مِنْ أَهْلِ الْبَرْهَانِ. وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الصِّنْفَ مِنَ النَّاسِ الَّذِينَ لَا يَقَعُ لَهُمُ التَّصَدِيقُ إِلَّا مِنْ قَبْلِ التَّخْيِيلِ أَغْنَى أَنَّهُمْ لَا يُصَدِّقُونَ بِالشَّيْءِ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ مَا يَتَخَيَّلُونَهُ يَعْسُرُ وَقُوعُ التَّصَدِيقِ [12] لَهُمْ بِمَوْجُودٍ لَيْسَ مَنْسُوبًا إِلَى شَيْءٍ مُتَخَيَّلٍ. وَيَدْخُلُ أَيْضًا عَلَى مَنْ لَا يَفْهَمُ مِنْ هَذِهِ النِّسْبَةِ إِلَّا الْمَكَانَ -وَهُمُ الَّذِينَ بَعُدُوا عَنْ [13] رُتْبَةِ الصِّنْفِ الْأَوَّلِ قَلِيلًا فِي النَّظَرِ [14]- اعْتِقَادَ الْجِسْمِيَّةِ. وَلِذَلِكَ كَانَ الْجَوَابُ لَهُؤُلَاءِ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ: أَنَّهَا مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ

1 Dalam wa idz, sebagai ganti dari: wa idza.

2 Dalam و: "sebuah perumpamaan" (mitsalan).

3 Dalam و, ت: "yang ukhrawi" (ukhrawiyyah).

4 Dalam و: "dimaksudkan" (qushida), seperti ini setelah dikoreksi oleh penyalin yang mencoret na.

5 Dalam و: "ia mengetahui" (ya'lamu).

6 Dalam terjemahan Ibrani, dan dalam ع: "sifat-sifat mereka" (khawashihim), sebagai ganti dari: "indera-indera mereka" (hawassihim).

7 Dihilangkan: laka dari: ت, dan dari semua edisi yang kami rujuk.

8 Dalam و: wa huna. Demikian pula dalam: ت.

9 Dalam ت, ع: idza.

10 Dari Mu'awiyah bin al-Hakam al-Sulami, ia berkata, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, aku memiliki seorang budak perempuan, aku menamparnya,' lalu Rasulullah SAW menganggap besar perbuatan itu. Aku berkata, 'Apakah aku tidak memerdekakannya?' Beliau bersabda, 'Bawalah ia kepadaku.' Ia berkata, 'Lalu aku membawanya.' Beliau bersabda, 'Di mana Allah?' Ia menjawab, 'Di langit.' Beliau bersabda, 'Siapakah aku?' Ia menjawab, 'Engkau adalah Rasulullah.' Beliau bersabda, 'Merdekakanlah dia, karena sesungguhnya dia seorang mukminah.'" (Sunan Abi Dawud).

11 Dalam ت: imma.

12 Di margin و tertulis di bagian ini: "lihatlah orang yang meyakini kejasmanian bagi Allah". Ini kemungkinan besar tambahan dari penyalin atau pembaca naskah.

13 Dalam ت, ع, غ, ن, ل: syaddu 'ala (mereka mendekati), sebagai ganti dari: ba'udu 'an (mereka menjauh dari).

14 Ditambahkan oleh ل, غ, ن kata "penolakan" (inkar).

وَأَنَّ الْوُقُوفَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ». وَأَهْلُ الْبَرْهَانِ مَعَ أَنَّهُمْ مُجْمِعُونَ فِي هَذَا الصَّنْفِ أَنَّهُ مِنَ الْمُؤَوَّلِ فَقَدْ يَخْتَلِفُونَ فِي تَأْوِيلِهِ. وَذَلِكَ بِحَسَبِ مَرْتَبَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَعْرِفَةِ الْبَرْهَانِ.

• وَهَهُنَا صَنْفٌ ثَالِثٌ مِنَ الشَّرْعِ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الصَّنَفَيْنِ يَقَعُ فِيهِ شَكٌّ فَيُلْحِقُهُ قَوْمٌ مِمَّنْ يَتَعَاطَى النَّظَرَ بِالظَّاهِرِ الَّذِي لَا يَجُوزُ تَأْوِيلُهُ وَيُلْحِقُهُ آخَرُونَ بِالْبَاطِنِ الَّذِي لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى الظَّاهِرِ لِلْعُلَمَاءِ. وَذَلِكَ لِعَوَاصِ [1] هَذَا الصَّنْفِ وَاشْتِبَاهِهِ. وَالْمُخْطِئُ فِي هَذَا مَعْدُورٌ أَعْنِي مِنَ الْعُلَمَاءِ.

١٧ - "الْمَعَادُ كَرُضْرِد... وَالْمَعَادُ كَأَصْرَالِ"

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذْ تَبَيَّنَ أَنَّ الشَّرْعَ فِي هَذَا عَلَى ثَلَاثِ مَرَاتِبٍ فَمِنْ أَيِّ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ الثَّلَاثِ هُوَ عِنْدَكُمْ مَا جَاءَ فِي صِفَاتِ الْمَعَادِ وَأَحْوَالِهِ

فَنَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ الْأَمْرُ فِيهَا يَبَيَّنُ أَنَّهَا مِنَ الصَّنْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ. وَذَلِكَ أَنَّا نَرَى قَوْمًا مِمَّنْ يَنْسِبُونَ أَنْفُسَهُمْ إِلَى الْبَرْهَانِ يَقُولُونَ إِنَّ الْوَاجِبَ حَمْلَهَا عَلَى ظَاهِرِهَا [2] إِذْ كَانَ لَيْسَ هَهُنَا بَرْهَانٌ يُؤَدِّي إِلَى اسْتِحَالَةِ الظَّاهِرِ فِيهَا وَهَذِهِ طَرِيقَةُ الْأَشْعَرِيَّةِ. وَقَوْمٌ آخَرُونَ [3] أَيْضًا مِمَّنْ يَتَعَاطَى الْبَرْهَانَ يَتَأَوَّلُونَهَا وَهَؤُلَاءِ يَخْتَلِفُونَ فِي تَأْوِيلِهَا اخْتِلَافًا كَثِيرًا. وَفِي هَذَا الصَّنْفِ أَبُو حَامِدٍ مَعْدُودٌ وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَصَوِّفَةِ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَجْمَعُ فِيهَا التَّأْوِيلَيْنِ كَمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ أَبُو حَامِدٍ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ.

وَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ الْمُخْطِئُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنَ الْعُلَمَاءِ مَعْدُورًا وَالْمُصِيبُ مَشْكُورًا وَمَاجُورًا [4]. وَذَلِكَ إِذَا اعْتَرَفَ بِالْوُجُودِ [5] وَتَأَوَّلَ فِيهَا نَحْوًا مِنْ أُنْحَاءِ التَّأْوِيلِ أَعْنِي فِي صِفَةِ الْمَعَادِ لَا [6] فِي وُجُودِهِ إِذْ كَانَ التَّأْوِيلُ لَا يُؤَدِّي إِلَى نَفْيِ الْوُجُودِ. وَإِنَّمَا كَانَ جَحْدُ الْوُجُودِ فِي هَذِهِ كُفْرًا لِأَنَّهُ فِي أَصْلٍ مِنْ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ وَهُوَ مِمَّا يَقَعُ التَّصَدِيقُ بِهِ بِالطَّرِيقِ [7] الثَّلَاثِ [8] الْمُشْتَرَكَةِ [9] لِلْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ.

وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْعِلْمِ فَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ [10] حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهَا [11] - وَتَأْوِيلُهَا فِي حَقِّهِ كُفْرٌ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْكُفْرِ. وَلِذَلِكَ مَا [12] نَرَى أَنَّ مَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ فَرَضَهُ الْإِيمَانَ بِالظَّاهِرِ فَالتَّأْوِيلُ فِي

1 Dalam li: li-ghawasah, sebagai ganti dari: li-'awasah.

2 Dalam u: "makna-makna lahiriahnya" (zhawahiruha).

3 Dalam t: "yang lain" (akhar), sebagai ganti dari: "orang-orang lain" (akharun).

4 Dalam n, g, au: au ma'juran, sebagai ganti dari: wa ma'juran.

5 Dalam l, g, n, g: "dengan eksistensi" (bi al-wujud), sebagai ganti dari: "dengan yang maujud" (bi al-maujud).

6 Dalam t: "dan tidak pula dalam eksistensinya" (wa la fi wujudihi).

7 Dalam g, t: "dalam metode-metode" (fi al-thuruq), sebagai ganti dari: "dengan metode-metode" (bi al-thuruq).

8 Dalam l, n, g, t, u: "yang tiga" (al-tsalsatsah).

9 Dalam t: "yang umum" (al-musyarak).

10 Dihilangkan: "atasnya" ('alaihi) dari: t. Dalam g: "baginya" (fi haqqihi).

11 Dalam l, t, m, g: "yang lahiriah" (al-zahir), sebagai ganti dari: "makna lahiriahnya" (zhahiriha).

12 Ma termaktub dalam u.

حَقِّهِ كُفْرٌ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْكُفْرِ. [فَمَنْ أَفْشَى لَهُ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ فَقَدْ دَعَا إِلَى الْكُفْرِ] ^[1] وَالِدَّاعِي إِلَى الْكُفْرِ كَافِرٌ. وَلِهَذَا يَجِبُ أَنْ لَا تُثَبَّتَ ^[2] التَّأْوِيلَاتُ إِلَّا فِي كُتُبِ الْبَرَاهِينِ لِأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ فِي كُتُبِ الْبَرَاهِينِ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا إِلَّا مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْبُرْهَانِ.

فَأَمَّا ^[3] إِذَا أُثَبَّتَ ^[4] فِي غَيْرِ كُتُبِ الْبُرْهَانِ وَاسْتَعْمِلَ فِيهِ الطَّرُقُ الشَّعْرِيَّةُ وَالْخُطَابِيَّةُ ^[5] أَوِ الْجَدَلِيَّةُ كَمَا يَصْنَعُهُ أَبُو حَامِدٍ فَخَطَأٌ ^[6] عَلَى الشَّرْعِ وَعَلَى الْحِكْمَةِ. وَإِنْ كَانَ الرَّجُلُ إِنَّمَا قَصَدَ الْخَيْرَ: وَذَلِكَ أَنَّهُ رَامَ أَنْ يُكْثِرَ أَهْلَ الْعِلْمِ بِذَلِكَ وَلَكِنْ كَثُرَ بِذَلِكَ أَهْلُ الْفَسَادِ بِدُونِ كَثَرَةِ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَتَطَرَّقَ بِذَلِكَ قَوْمٌ إِلَى ثَلَبِ الْحِكْمَةِ وَقَوْمٌ إِلَى ثَلَبِ الشَّرِيعَةِ وَقَوْمٌ إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا. وَشُبْهِ أَنْ يَكُونَ هَذَا هُوَ أَحَدُ مَقَاصِدِهِ بِكُتُبِهِ. وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ رَامَ بِذَلِكَ تَنْبِيهَ الْفِطْرِ أَنَّهُ لَمْ يَلْزَمْ مَذْهَبًا مِنَ الْمَذَاهِبِ فِي كُتُبِهِ: بَلْ هُوَ مَعَ الْأَشْعَرِيَّةِ أَشْعَرِيٌّ وَمَعَ الصُّوفِيَّةِ صُوفِيٌّ وَمَعَ الْفَلَاسِفَةِ فِيلَسُوفٌ حَتَّى أَنَّهُ كَمَا قِيلَ: يَوْمًا يَمَانٍ إِذَا لَا قَيْتَ ذَا يَمَنِ ❀ وَإِنْ لَقِيتَ مَعَدِيًّا فَعَدَّنَا

وَالَّذِي يَجِبُ عَلَى أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ: أَنْ يَنْهَوْا عَنْ كُتُبِهِ الَّتِي تَتَضَمَّنُ هَذَا ^[7] الْعِلْمَ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ. كَمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَنْهَوْا عَنْ كُتُبِ الْبُرْهَانِ ^[8] مَنْ لَيْسَ أَهْلًا لَهَا وَإِنْ كَانَ الضَّرَرُ الدَّاحِلُ عَلَى النَّاسِ مِنْ كُتُبِ الْبُرْهَانِ أَخَفَّ لِأَنَّهُ لَا يَقِفُ عَلَى كُتُبِ الْبُرْهَانِ فِي الْأَكْثَرِ إِلَّا أَهْلُ [الْفِطْرِ] ^[9] الْفَاقَةِ. وَإِنَّمَا يُؤْتَى هَذَا الصِّنْفُ مِنْ عَدَمِ الْفَضِيلَةِ الْعِلْمِيَّةِ ^[10] وَالْقِرَاءَةِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبٍ وَأَخَذَهَا مِنْ غَيْرِ مُعَلِّمٍ. وَلَكِنْ مَنَعَهَا ^[11] بِالْجُمْلَةِ صَادُّ لِمَا دَعَا إِلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّهُ ظَلَمَ لِأَفْضَلِ أَصْنَافِ النَّاسِ وَلَا أَفْضَلَ ^[12] أَصْنَافِ الْمَوْجُودَاتِ ^[13] إِذْ كَانَ الْعَدْلُ فِي أَفْضَلِ أَصْنَافِ الْمَوْجُودَاتِ أَنْ يَعْرِفَهُ عَلَى كُنْهَهَا مَنْ كَانَ مُعَدًّا لِمَعْرِفَتِهَا عَلَى كُنْهَهَا وَهُمْ أَفْضَلُ أَصْنَافِ ^[14] النَّاسِ. فَإِنَّهُ عَلَى [قَدْرِ عَظَمِ]

1 Dihilangkan dari: و.

2 Dalam و: “dan karena inilah apa yang wajib untuk tidak dituliskan” (wa li-hadza ma yajibu an la tutsbata). Dalam م, ت: “dan karena inilah apa yang tidak wajib untuk tidak dituliskan” (wa li-hadza ma la yajibu alla tutsbata).

3 Dalam ل, ن, ع, م, ت: “adapun” (wa amma), sebagai ganti dari: “maka adapun” (fa-amma).

4 Dalam ع, ت: tsabat, sebagai ganti dari: utsbat.

5 Dalam م, ت: “yang retorik” (al-khuthbiyyah).

6 Dalam م: “maka berbahaya” (fa-khatharun), sebagai ganti dari: “maka kesalahan” (fa-khatha’un).

7 Tambahan dari edisi Maktabah al-Mahmudiyyah.

8 Dalam م: “demonstrasi-demonstrasi” (al-barahin), sebagai ganti dari: “demonstrasi” (al-burhan).

9 Dalam و: “fitrah” (al-fithrah).

10 Dalam م, ع, غ: “yang ilmiah” (al-‘ilmiyyah), sebagai ganti dari: “yang praktis” (al-‘amaliyyah).

11 Dalam م, ت: “penyebarannya” (syay’uha), sebagai ganti dari: “pelarangannya” (man’uha). Dalam ع: sya’i’uha.

12 Dalam م, ع, ت: “yang lebih utama” (afdhal), sebagai ganti dari: “dan yang lebih utama” (wa al-afdhal).

13 Dalam م, ت: “wujud-wujud” (al-wujudat), sebagai ganti dari: “yang maujud” (al-maujudat).

14 Dihilangkan: “jenis-jenis” (ashnaf) dari: و.

فَهَذَا مَا رَأَيْنَا أَنْ نُثَبِّتَهُ^[5] فِي هَذَا الْجَنْسِ مِنَ النَّظَرِ أَعْنِي التَّكْلِمَ بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْحِكْمَةِ وَأَحْكَامِ
التَّأْوِيلِ فِي الشَّرِيعَةِ. وَلَوْلَا شُهْرَةُ ذَلِكَ عِنْدَ النَّاسِ وَشُهْرَةُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لَمَا اسْتَجَرْنَا^[6]
أَنْ نَكْتُبَ فِي ذَلِكَ حَرْفًا وَلَا أَنْ نَعْتَذِرَ^[7] فِي ذَلِكَ لِأَهْلِ التَّأْوِيلِ بِعُذْرٍ لِأَنَّ شَأْنَ هَذِهِ الْمَسَائِلِ أَنْ تُذَكَّرَ
فِي كُتُبِ الْبُرْهَانِ. وَاللَّهُ الْهَادِي وَالْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ.

١٨ - "مَقْصُودُ السَّعْيِ: تَعْلِيمُ الْحَقِّ وَعَمَلُ الْحَقِّ"

وَيَذْبَعِي أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ مَقْصُودَ الشَّرْعِ إِنَّمَا هُوَ تَعْلِيمُ الْعِلْمِ الْحَقِّ وَالْعَمَلِ الْحَقِّ. وَالْعِلْمُ الْحَقُّ هُوَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَبَارَكَ [7] وَتَعَالَى وَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ. وَبِخَاصَّةِ الشَّرِيفَةِ [8] مِنْهَا وَمَعْرِفَةُ السَّعَادَةِ الْآخِرَوِيَّةِ وَالشَّقَاءِ الْآخِرَوِيِّ [9]. وَالْعَمَلُ الْحَقُّ هُوَ امْتِثَالُ الْأَفْعَالِ الَّتِي تُفِيدُ السَّعَادَةَ وَتَجْذُبُ الْأَفْعَالِ الَّتِي تُفِيدُ الشَّقَاءَ. وَالْمَعْرِفَةُ بِهَذِهِ الْأَفْعَالِ [هِيَ الَّتِي تُسَمَّى] [10] الْعِلْمَ الْعَمَلِيَّ. وَهَذِهِ [الْأَفْعَالُ] تَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَفْعَالٌ ظَاهِرَةٌ بَدَنِيَّةٌ وَالْعِلْمُ بِهَذِهِ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى الْفِقْهَ. وَالْقِسْمُ الثَّانِي أَفْعَالٌ نَفْسَانِيَّةٌ مِثْلُ الشُّكْرِ وَالصَّبْرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْلَاقِ الَّتِي دَعَا إِلَيْهِ الشَّرْعُ [أَوْ] [11] نَهَى عَنْهَا. وَالْعِلْمُ بِهَذِهِ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى الزُّهْدَ وَعُلُومَ الْآخِرَةِ. وَإِلَى هَذَا نَحْنُ أَبُو حَامِدٍ فِي كِتَابِهِ. وَلَمَّا كَانَ النَّاسُ قَدْ أَضْرَبُوا عَنْ هَذَا الْجِنْسِ وَخَاصُّوا فِي الْجِنْسِ الثَّانِي وَكَانَ هَذَا الْجِنْسُ أَمْلَكَ بِالتَّقْوَى الَّتِي هِيَ سَبَبُ السَّعَادَةِ سَمَّى كِتَابَهُ «إِحْيَاءُ عُلُومِ الدِّينِ». وَقَدْ خَرَجْنَا عَمَّا كُنَّا بِسَبِيلِهِ فَنَرْجِعُ فَنَقُولُ:

11 Penyalin, mencoret “lahiriah” (*zhahirah*).

١٩ - "طُرُقُ الشَّرْعِ فِي التَّصْدِيقِ طُرُقُ خِطَابِيَّةٍ أَسَاءُ"

لَمَّا كَانَ مَقْصُودُ الشَّرْعِ تَعْلِيمُ الْعِلْمِ الْحَقِّ وَالْعَمَلِ الْحَقِّ

• وَكَانَ التَّعْلِيمُ صَنْفَيْنِ: تَصَوُّرٌ وَتَصْدِيقٌ كَمَا يَبَيِّنُ ذَلِكَ أَهْلُ الْعِلْمِ بِالْكَلامِ

• وَكَانَتْ [طُرُقُ التَّصْدِيقِ] [1] الْمَوْجُودَةُ لِلنَّاسِ ثَلَاثَةٌ [2]: الْبَرْهَانِيَّةُ وَالْجَدَلِيَّةُ وَالْخِطَابِيَّةُ وَطُرُقُ

التَّصَوُّرِ اثْنَتَيْنِ: [3] إِمَّا الشَّيْءَ نَفْسَهُ وَإِمَّا مِثْلَهُ

• وَكَانَ النَّاسُ كُلُّهُمْ لَيْسَ فِي طِبَاعِهِمْ أَنْ يَقْبَلُوا الْبَرْهَانَ وَلَا الْأَقَاوِيلَ [4] الْجَدَلِيَّةَ فَضْلًا عَنِ

الْبَرْهَانِيَّةِ مَعَ [5] مَا فِي تَعْلَمِ [6] الْأَقَاوِيلِ الْبَرْهَانِيَّةِ مِنَ الْعُسْرِ وَالْحَاجَةِ فِي ذَلِكَ إِلَى طَوْلِ الزَّمَانِ لِمَنْ

هُوَ أَهْلُ لِتَعْلَمَهَا

• وَكَانَ الشَّرْعُ إِمَّا مَقْصُودُهُ تَعْلِيمُ [الْجَمِيعِ]

• وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ يَشْتَمِلُ عَلَى جَمِيعِ [7] أَنْحَاءِ طُرُقِ التَّصْدِيقِ وَأَنْحَاءِ طُرُقِ التَّصَوُّرِ

• وَلَمَّا كَانَتْ طُرُقُ التَّصْدِيقِ مِنْهَا مَا هِيَ عَامَّةٌ لِأَكْثَرِ النَّاسِ أَعْنِي وَقُوعُ التَّصْدِيقِ مِنْ قِبَلِهَا وَهِيَ

[الْخِطَابِيَّةُ وَالْجَدَلِيَّةُ] [8] وَالْخِطَابِيَّةُ أَعْمُ مِنَ الْجَدَلِيَّةِ وَمِنْهَا مَا هِيَ خَاصَّةٌ [بِأَقْلٍ] [9] النَّاسِ وَهِيَ

الْبَرْهَانِيَّةُ

• وَكَانَ [الشَّرْعُ] [10] مَقْصُودُهُ الْأَوَّلُ الْعِنَايَةُ بِالْأَكْثَرِ مِنْ غَيْرِ إغْفَالٍ تَنْذِيهِ [11] الْخَوَاصِّ

• كَانَتْ أَكْثَرُ [الطُّرُقِ] [11] الْمُصَرَّحَ بِهَا فِي الشَّرِيعَةِ هِيَ الطُّرُقُ الْمُشْتَرَكَةُ لِلْأَكْثَرِ فِي وَقُوعِ التَّصَوُّرِ

وَالْتَّصْدِيقِ.

• وَهَذِهِ الطُّرُقُ هِيَ فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَصْنَافٍ:

• أَحَدُهَا أَنْ تَكُونَ مَعَ أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ خَاصَّةٌ فِي الْأَمْرَيْنِ [12] جَمِيعًا: أَعْنِي أَنْ تَكُونَ فِي التَّصَوُّرِ

وَالْتَّصْدِيقِ يَقِينِيَّةٌ مَعَ أَنَّهَا خِطَابِيَّةٌ أَوْ جَدَلِيَّةٌ. وَهَذِهِ الْمَقَائِيسُ هِيَ الْمَقَائِيسُ الَّتِي عَرَضَ

1 Dalam "metode-metode" (al-thuruq), dan dihilangkan darinya: "pembenaran" (al-tashdiq). Di margin bagian ini ditambahkan "pembenaran" dengan tulisan yang berbeda dari tulisan asli.

2 Dalam tsalatsun. Dalam tsalatsan, sebagai ganti dari: tsalatsatun.

3 Dalam itsnan. Dalam itsnain. Dalam itsnani.

4 Dalam "argumen-argumen" (aqawil), sebagai ganti dari: "argumen-argumen" (al-aqawil).

5 Dalam anna.

6 Dalam "pengajaran" (ta'lim), sebagai ganti dari: "belajar" (ta'allum).

7 Menggantikannya dalam "kewajiban" (al-wujub).

8 Dalam "yang retorik dan yang dialektis" (al-khuthbiyyah wa al-jadaliyyah), keduanya dalam bentuk feminin.

9 Dalam "bagi segelintir" (li-aqalli). Demikian pula dalam li-aqalli. Dan dalam li-aqalli.

10 Dihilangkan dari,

11 Dalam "untuk mengingatkan" (li-tanbihi), sebagai ganti dari: "mengingatkan" (tanbihi).

12 Dihilangkan dari "dan kemungkinan besar ia yang termaktub di marginnya di bagian ini."

13 Dalam "dalam kedua hal" (bi al-amraini).

- لِمَقْدَمَاتِهَا مَعَ كَوْنِهَا مَشْهُورَةً أَوْ مَظْنُونَةً أَنْ تَكُونَ يَقِينِيَّةً وَعَرَضَ لِنَتَائِجِهَا أَنْ أُخِذَتْ أَنْفُسُهَا دُونَ مِثَالَتِهَا. وَهَذَا الصَّنْفُ مِنَ الْأَقَاوِيلِ الشَّرْعِيَّةِ لَيْسَ لَهُ تَأْوِيلٌ. وَالْجَاهِدُ لَهُ أَوْ الْمُتَأَوَّلُ كَافِرٌ.
- وَالصَّنْفُ الثَّانِي أَنْ تَكُونَ الْمُقْدَمَاتُ مَعَ كَوْنِهَا مَشْهُورَةً أَوْ مَظْنُونَةً يَقِينِيَّةً وَتَكُونَ النَّتَائِجُ مِثَالَاتٍ لِلْأُمُورِ الَّتِي قُصِدَ إِنْتَاجُهَا. وَهَذَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّأْوِيلُ أَعْنِي لِنَتَائِجِهِ.
- وَالثَّلَاثُ عَكْسُ هَذَا: وَهُوَ أَنْ تَكُونَ النَّتَائِجُ هِيَ الْأُمُورُ الَّتِي قُصِدَ إِنْتَاجُهَا نَفْسُهَا وَتَكُونَ الْمُقْدَمَاتُ مَشْهُورَةً أَوْ مَظْنُونَةً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرِضَ لَهَا أَنْ تَكُونَ يَقِينِيَّةً. وَهَذَا أَيْضًا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ تَأْوِيلٌ أَعْنِي لِنَتَائِجِهِ. وَقَدْ يَتَطَرَّقُ لِمُقْدَمَاتِهِ.
- وَالرَّابِعُ أَنْ تَكُونَ مُقْدَمَاتُهُ مَشْهُورَةً أَوْ مَظْنُونَةً^[1] مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرِضَ لَهَا أَنْ تَكُونَ يَقِينِيَّةً وَتَكُونَ نَتَائِجُهُ مِثَالَاتٍ لِمَا قُصِدَ إِنْتَاجُهُ. وَهَذِهِ فَرَضُ الْخَوَاصِ فِيهَا التَّأْوِيلُ وَفَرَضُ الْجُمْهُورِ إِمْرَارُهَا^[2] عَلَى ظَاهِرِهَا.

٢٠- "أَصْنَافُ النَّاسِ: هُمْزُونَ، وَهَبِلُونَ، وَعِلْمَاءُ"

- وَبِالْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يَتَطَرَّقُ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْأَقَاوِيلِ تَأْوِيلٌ^[3] لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْبَرْهَانِ فَفَرَضُ الْخَوَاصِ فِيهِ هُوَ ذَلِكَ التَّأْوِيلُ وَفَرَضُ الْجُمْهُورِ هُوَ حَمْلُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا فِي الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا: أَعْنِي فِي التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِّيقِ إِذْ كَانَ لَيْسَ فِي طَبَاعِهِمْ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ.
- وَقَدْ يَعْرِضُ لِلنَّظَارِ فِي الشَّرِيعَةِ تَأْوِيلَاتٌ مِنْ قَبْلِ تَفَاضُلِ الطَّرِيقِ الْمُشْتَرَكَةِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي التَّصَدِّيقِ: أَعْنِي إِذَا كَانَ دَلِيلُ التَّأْوِيلِ أَتَمَّ إِقْنَاعًا مِنْ دَلِيلِ الظَّاهِرِ. وَأَمَثَالُ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ هِيَ جُمْهُورِيَّةٌ وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هَذَا فَرَضٌ مِنْ بَلَغَتْ قُوَاهُمْ النَّظَرِيَّةُ إِلَى الْقُوَّةِ الْجَدَلِيَّةِ. وَفِي هَذَا الْجِنْسِ يَدْخُلُ بَعْضُ تَأْوِيلَاتِ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ وَإِنْ كَانَتْ الْمُعْتَزَلَةُ فِي الْأَكْثَرِ أَوْثَقَ أَقْوَالًا. وَأَمَّا الْجُمْهُورُ الَّذِينَ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى أَكْثَرِ مِنَ الْأَقَاوِيلِ الْخَطَابِيَّةِ فَفَرَضُهُمْ إِمْرَارُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَعْلَمُوا ذَلِكَ التَّأْوِيلَ أَصْلًا.

٢١- فَإِذِنْ النَّاسُ فِي الشَّرِيعَةِ^[4] عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ:

- صَنَّفُ^[5] لَيْسَ هُوَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ أَصْلًا وَهُمْ الْخَطَابِيُّونَ الَّذِينَ هُمْ الْجُمْهُورُ الْعَالِبُ.^[6] وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ يُوجَدُ أَحَدٌ سَلِيمُ الْعَقْلِ يَعْرِى مِنْ هَذَا النَّوعِ مِنَ التَّصَدِّيقِ.

1 Dalam ٢: yakunu, sebagai ganti dari: takunu.

2 Dalam ١: "dugaan atau populer" (mazhmunatan au masyhuratan).

3 Dalam ١, ٢: "maka setiap apa yang dapat dimasuki oleh takwil dari hal ini" (fa-kullu ma yatatharriqu ilaihi min hadzih ta'wilun).

4 Dihilangkan: "dalam syariat" (fi al-syari'ah) dari: ٢.

5 Dalam ١: fa-shinfun.

6 Dihilangkan: "mayoritas" (al-ghalib) dari: ٢. Dihilangkan dari ١, dan penyalin ٢ secara keliru menambahkan "dan mereka ini" (wa ha'ula'i) di antara: "takwil" dan "yang dialektis".

- [وَصَنَّفَ هُوَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ الْجَدَلِيِّ وَهُوَ لَا هُمْ الْجَدَلِيُّونَ بِالطَّبَعِ فَقَطَّ أَوْ بِالطَّبَعِ وَالْعَادَةِ.]
- وَصَنَّفَ هُوَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ الْيَقِينِيِّ وَهُوَ لَا هُمْ الْبَرْهَانِيُّونَ بِالطَّبَعِ وَالصَّنَاعَةِ أَعْنِي صِنَاعَةَ الْحِكْمَةِ.

٢١- “لَا يَنْبَغِي التَّصْرِیحُ بِالتَّأْوِيلِ لِلْجُمْهُورِ”

﴿١٥﴾ وَهَذَا التَّأْوِيلُ لَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يُصْرَحَ بِهِ لِأَهْلِ الْجَدَلِ فَضْلًا عَنِ الْجُمْهُورِ. وَمَتَى صُرِّحَ بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ إِلَى مَنْ [1] هُوَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا وَبِخَاصَّةِ التَّأْوِيلَاتِ الْبَرْهَانِيَّةِ لِبُعْدِهَا عَنِ الْمَعَارِفِ الْمُشْتَرَكَةِ أَفْضَى ذَلِكَ بِالْمُصْرَحِ بِهِ وَالْمُصْرَحَ لَهُ [2] إِلَى الْكُفْرِ. وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ التَّأْوِيلَ يَتَضَمَّنُ شَيْئًا [3] مِنْ: إِبْطَالِ الظَّاهِرِ وَإِثْبَاتِ الْمُؤَوَّلِ. فَإِذَا بَطُلَ [4] الظَّاهِرُ عِنْدَ مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَلَمْ يَثْبُتِ الْمُؤَوَّلُ عِنْدَهُ أَدَاهُ ذَلِكَ إِلَى الْكُفْرِ إِنْ كَانَ فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ. فَالتَّأْوِيلَاتُ لَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يُصْرَحَ بِهَا لِلْجُمْهُورِ وَلَا أَنْ [5] تُثَبَّتَ فِي الْكُتُبِ الْخُطَابِيَّةِ أَوْ الْجَدَلِيَّةِ: أَعْنِي الْكُتُبَ الَّتِي الْأَقَاوِيلُ الْمَوْضُوعَةُ فِيهَا مِنْ هَذَيْنِ [الْجَنْسَيْنِ] [6]. كَمَا صَنَعَ ذَلِكَ أَبُو حَامِدٍ.

﴿١٦﴾ وَلِهَذَا الْجَنْسُ [7] يَجِبُ أَنْ يُصْرَحَ وَيُقَالَ فِي الظَّاهِرِ الَّذِي الْإِشْكَالُ فِي كَوْنِهِ ظَاهِرًا بِنَفْسِهِ لِلْجَمِيعِ وَكَوْنِ مَعْرِفَةِ تَأْوِيلِهِ غَيْرَ مُمَكِّنٍ فِيهِمْ إِنَّهُ مُتَشَابِهٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ الْوَقْفَ يَجِبُ هَهُنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» [8]. وَبِمِثْلِ هَذَا يَأْتِي الْجَوَابُ أَيْضًا [9] فِي السُّؤَالِ عَنِ الْأُمُورِ الْغَامِضَةِ الَّتِي لَا سَبِيلَ لِلْجُمْهُورِ [10] إِلَى فَهْمِهَا. مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» [11].

﴿١٧﴾ وَأَمَّا الْمُصْرَحُ بِهَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ لِغَيْرِ أَهْلِهَا فَكَافِرٌ لِمَكَانِ دُعَايِهِ النَّاسَ [12] إِلَى الْكُفْرِ وَهُوَ ضِدُّ دَعْوَى [13] الشَّارِعِ وَبِخَاصَّةِ مَتَى كَانَتْ تَأْوِيلَاتٌ فَاسِدَةٌ فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ كَمَا عَرَضَ ذَلِكَ لِقَوْمٍ مِنْ أَهْلِ زَمَانِنَا: فَإِنَّا قَدْ شَاهَدْنَا مِنْهُمْ أَقْوَامًا ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ تَفَلَّسُوا وَأَنَّهُمْ قَدْ أَدْرَكُوا بِحِكْمَتِهِمْ

1 Dalam ت, غ, ن, ع, ل: li-man, sebagai ganti dari: ila man.

2 Dalam ت, غ, ن, ع, ل: bi al-musharrih wa al-musharrah.

3 Dalam ت, غ, ن, ع, ل: “dan sebabnya adalah bahwa maksudnya adalah membatalkan yang lahiriah”. Nader tidak menetapkan hal ini. Di margin و, di bagian ini, ada ungkapan dengan tulisan yang berbeda: “lihatlah makna takwil”.

4 Dalam ت, غ: abtala, sebagai ganti dari: batala.

5 Dihilangkan: an dari: ت, ع.

6 Dalam و: “dua jenis” (al-sinfain). Demikian pula dalam: ت, ل, ن.

7 Dihilangkan: “jenis” (al-jins) dari: ت, ع, ن, ل. Dan ungkapan menurut ‘Imarah adalah sebagai berikut: wa li-hadza al-jins lam yajibu an yusharraha biha, wa yuqalu...

8 QS. Ali ‘Imran: 7.

9 Dihilangkan juga dari: ت, م, ع.

10 Dalam ي: “kepada publik” (ila al-jumhur), sebagai ganti dari: “bagi publik” (li al-jumhur).

11 QS. Al-Isra: 85.

12 Dalam ت, غ, ن, ع: “bagi manusia” (li al-nas), sebagai ganti dari: “manusia” (al-nas).

13 Dalam غ: “seruan” (da’wah), sebagai ganti dari: “klaim” (da’wa).

الْعَجِيبَةُ أَشْيَاءٌ مُخَالَفَةٌ لِلشَّرْعِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ أَعْنِي لَا تَقْبَلُ تَأْوِيلًا وَأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّصْرِيحُ
بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ لِلْجُمْهُورِ فَصَارُوا بِتَصَرُّحِهِمْ لِلْجُمْهُورِ بِتِلْكَ [الِإِعْتِقَادَاتِ] [1] الْفَاسِدَةِ سَبَبًا لِهَلَاكِ
الْجُمْهُورِ وَهَلَاكِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

٢٢- "حِفْظُ النَّفْسِ ... وَحِفْظُ الصَّحَّةِ"

﴿٢٨﴾ وَمِثَالُ [مَقْصَدِ] [2] [هُوَ] لَا مَعَ مَقْصَدِ الشَّارِعِ مِثَالُ مَنْ قَصَدَ إِلَى طَبِيبٍ مَاهِرٍ قَصَدَ إِلَى [3] حِفْظِ
صِحَّةِ جَمِيعِ النَّاسِ وَإِزَالَةِ الْأَمْرَاضِ عَنْهُمْ بِأَنْ وَضَعَ لَهُمْ أَقَاوِيلَ مُشْتَرَكَةً التَّصَدِيقِ فِي وَجُوبِ
اسْتِعْمَالِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَحْفَظُ صِحَّتَهُمْ وَتُزِيلُ أَمْرَاضَهُمْ وَتَجْنِبُ أَضْدَادَهَا إِذْ لَمْ يُمْكِنْهُ فِيهِمْ أَنْ
يُصَيِّرَ جَمِيعَهُمْ أَطِبَّاءَ لِأَنَّ الَّذِي يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْحَافِظَةَ لِلصَّحَّةِ وَالْمُزِيلَةَ لِلْمَرَضِ بِالطَّرِيقِ الْبَرْهَانِيَّةِ
هُوَ الطَّبِيبُ. فَتَصَدَّى هَذَا إِلَى النَّاسِ وَقَالَ لَهُمْ إِنَّ هَذِهِ الطَّرِيقَ الَّتِي وَضَعَهَا لَكُمْ [هَذَا] [4] الطَّبِيبُ
لَيْسَتْ بِحَقِّ وَشَرَعَ فِي إِبْطَالِهَا حَتَّى بَطَلَتْ عَنْدَهُمْ أَوْ قَالَ إِنَّ لَهَا تَأْوِيلَاتٍ فَلَمْ يَفْهَمُوهَا وَلَا وَقَعَ
لَهُمْ مِنْ قَبْلِهَا تَصَدِيقٌ فِي الْعَمَلِ. أَفْتَرَى النَّاسَ الَّذِينَ حَالَهُمْ هَذِهِ الْحَالُ يَفْعَلُونَ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ
النَّافِعَةِ فِي حِفْظِ [5] الصَّحَّةِ وَإِزَالَةِ الْمَرَضِ أَوْ يَقْدِرُ هَذَا الْمُصْرَحُ لَهُمْ بِإِبْطَالِ مَا كَانُوا يَعْتَقِدُونَ
فِيهَا أَنْ يَسْتَعْمِلَهَا مَعَهُمْ أَعْنِي حِفْظُ الصَّحَّةِ لَا بَلْ مَا يَقْدِرُ هُوَ [6] عَلَى اسْتِعْمَالِهَا مَعَهُمْ وَلَا هُمْ
يَسْتَعْمِلُونَهَا فَيَشْمَلُهُمُ الْهَلَاكُ.

﴿٢٩﴾ هَذَا إِنْ صَرَّحَ لَهُمْ بِتَأْوِيلَاتٍ [صَحِيحَةٍ فِي تِلْكَ الْأَشْيَاءِ لِكَوْنِهِمْ لَا يَفْهَمُونَ ذَلِكَ التَّأْوِيلَ فَضْلًا إِنْ
صَرَّحَ لَهُمْ بِتَأْوِيلَاتٍ] [7] فَاسِدَةٍ لِأَنَّهُ [8] يُؤَوَّلُ بِهِ الْأَمْرُ إِلَى [9] أَنْ لَا يَرَوْا أَنَّ هَهُنَا صِحَّةٌ يَجِبُ
أَنْ تَحْفَظَ وَلَا مَرَضًا يَجِبُ أَنْ يَزَالَ فَضْلًا عَنْ [10] أَنْ يَرَوْا أَنَّ هَهُنَا أَشْيَاءٌ تَحْفَظُ الصَّحَّةَ وَتُزِيلُ
الْمَرَضَ. وَهَذِهِ هِيَ حَالُ مَنْ يُصْرَحُ بِالتَّأْوِيلِ لِلْجُمْهُورِ وَلَمْ يَلَيْسْ هُوَ بِأَهْلٍ لَهُ مَعَ الشَّرْعِ. وَلِذَلِكَ هُوَ
مُفْسِدٌ لَهُ وَصَادٌّ عَنْهُ وَالصَّادُّ عَنِ الشَّرْعِ كَافِرٌ.

﴿٣٠﴾ وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا التَّمَثِيلُ يَقِينِيًّا وَلَيْسَ بِشِعْرِي كَمَا [لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ] [11] لِأَنَّهُ صَحِيحُ التَّنَاسُبِ. وَذَلِكَ

1 Dalam "kebiasaan" (*al-'adat*).

2 Dalam "tujuan" (*maqshud*).

3 Dihilangkan: "kepada" (*ila*) dari: ت, م, ع.

4 Dalam "bahwa metode-metode ini yang ditetapkan bagimu oleh dokter" (*anna hadzihi al-thuruqa allati wad-ha'a lakum al-thabibu*).

5 Dihilangkan: "menjaga" (*hifzhu*) dari: ت, م, ع.

6 Dihilangkan ungkapan: "orang yang mengungkapkan ini" dari: و.

7 Dihilangkan dari: و.

8 Dalam "karena mereka" (*li-annahum*), sebagai ganti dari: "karena ia" (*li-annahu*).

9 Dihilangkan: "kepada" (*ila*) dari: ت, م, ع.

10 Dihilangkan ungkapan: "bahwa di sini ada kesehatan... hingga mereka melihat bahwa" dari: ت.

11 Dalam "seorang yang berkata dapat berkata" (*qa'ilun an yaqula*).

أَنَّ نِسْبَةَ الطَّبِيبِ إِلَى صِحَّةِ الْأَبْدَانِ نِسْبَةُ الشَّارِعِ إِلَى صِحَّةِ الْأَنْفُسِ أَغْنِي [1] أَنَّ الطَّبِيبَ هُوَ الَّذِي يَطْلُبُ أَنْ يَحْفَظَ صِحَّةَ [2] الْأَبْدَانِ إِذَا وُجِدَتْ وَيَسْتَرِدَّهَا إِذَا ذَهَبَتْ [3] وَالشَّارِعُ هُوَ الَّذِي يَبْتَغِي هَذَا فِي صِحَّةِ الْأَنْفُسِ وَهَذِهِ الصِّحَّةُ هِيَ الْمُسَمَّاءُ بِالتَّقْوَى [4].

❖ وَقَدْ صَرَّحَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ بِطَلِبِهَا بِالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ فِي غَيْرِ مَا آيَةٍ فَقَالَ تَعَالَى «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» [5] وَقَالَ تَعَالَى: «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» [6]. وَقَالَ: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [7] إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَضَمَّنَهَا الْكِتَابُ الْعَزِيزُ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى. فَالشَّارِعُ إِنَّمَا يَطْلُبُ بِالْعِلْمِ [الشَّرْعِي] وَالْعَمَلِ [8] الشَّرْعِي هَذِهِ الصِّحَّةُ. وَهَذِهِ الصِّحَّةُ هِيَ الَّتِي تَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا السَّعَادَةُ [الْأُخْرَوِيَّةُ] [9]. وَعَلَى ضِدِّهَا الشَّقَاءُ الْأُخْرَوِيُّ.

٢٣- «مِنْ التَّضَرُّعِ بِالتَّأْوِيلِ نَسَبَاتُ الْفِرْقِ - فَفَرَّقَتِ النَّاسَ»

❖ فَقَدْ تَبَيَّنَ لَكَ مِنْ هَذَا أَنَّهُ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ تُثَبَّتَ التَّأْوِيلَاتُ الصَّحِيحَةُ فِي الْكُتُبِ الْجُمْهُورِيَّةِ فَضْلًا عَنِ الْفَاسِدَةِ. وَالتَّأْوِيلُ الصَّحِيحُ هِيَ الْأَمَانَةُ الَّتِي حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ فَحَمَلَهَا [10] وَأَشْفَقَ مِنْهَا جَمِيعُ الْمَوْجُودَاتِ أَغْنِي الْمَذْكُورَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ» الْآيَةُ [11].

❖ وَمِنْ قَبْلِ التَّأْوِيلَاتِ وَالظَّنَّ بِأَنَّهَا يَجِبُ أَنْ يُصَرَّحَ بِهَا فِي الشَّرْعِ لِلْجَمِيعِ نَشَأَتْ فِرْقُ الْإِسْلَامِ حَتَّى كَفَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَبَدَعَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَبِخَاصَّةِ الْفَاسِدَةِ مِنْهَا. [فَأُولَئِكَ] [12] الْمُعْتَرِلَةُ آيَاتٍ كَثِيرَةً وَأَحَادِيثَ كَثِيرَةً وَصَرَّحُوا بِتَأْوِيلِهِمْ لِلْجُمْهُورِ وَكَذَلِكَ فَعَلَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ [13] أَقَلَّ تَأْوِيلًا فَأَوْفَعُوا النَّاسَ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ فِي شَتَائِنٍ وَتَبَاعُضٍ وَحُرُوبٍ وَمَزَقُوا الشَّرْعَ وَفَرَّقُوا النَّاسَ كُلَّ التَّفْرِيقِ.

1 Dihilangkan: "maksudnya" (a'ni) dari: ت.

2 Dihilangkan: "kesehatan" (shihhata) dari: و.

3 Dalam ت, ع, ل, ن: "hilang" (udimat), sebagai ganti dari: "pergi" (dzahabat).

4 Dihilangkan dari: ت. Dalam ع, ن, ل: "takwa" (taqwa).

5 QS. Al-Baqarah: 183.

6 QS. Al-Hajj: 37.

7 QS. Al-Ankabut: 45.

8 Dalam ت, ع: "atau dengan perbuatan" (au bi al-'amal), sebagai ganti dari: "perbuatan" (al-'amal).

9 Dalam و, ت: "yang ukhrawi" (al-ukhrawiyyah). Istilah ini juga terus digunakan di dalamnya.

10 Dalam ت, ن, ل: "manusia menanggungnya lalu ia enggan menanggungnya" (hamalaha al-insanu fa-aba an yahmilaha). Aneh bahwa penyalin Taimuriyyah melakukan kesalahan ini.

11 "Maka mereka enggan untuk memikulnya dan mereka khawatir akan mengkhianatnya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." (QS. Al-Ahzab: 72).

12 Dalam و: fa-ta'awwalat.

13 Dalam ت, ع, م: "mereka adalah" (kanu), sebagai ganti dari: "ia adalah" (kanat).

﴿vi﴾ وَزَادَ إِلَى هَذَا كُلِّهِ أَنَّ طُرُقَهُمُ الَّتِي سَلَكَوْهَا فِي إِثْبَاتِ تَأْوِيلَاتِهِمْ لَيْسُوا فِيهَا [١] لَا مَعَ الْجُمْهُورِ وَلَا مَعَ الْخَوَاصِّ [٢]. أَمَّا مَعَ الْجُمْهُورِ فَلِكُونِهَا أَغْمَضَ مِنَ الطَّرِيقِ الْمَشْتَرَكَةِ لِلْأَكْثَرِ وَأَمَّا مَعَ الْخَوَاصِّ فَلِكُونِهَا إِذَا تَوَمَّلْتَ وَجِدْتَ [٣] نَاقِصَةً عَنِ شَرَائِطِ الْبَرْهَانِ. وَذَلِكَ يَقِفُ عَلَيْهِ بِأَدْنَى تَأَمُّلٍ مَنْ عَرَفَ شَرَائِطَ الْبَرْهَانِ.

﴿vii﴾ بَلْ كَثِيرٌ مِنَ الْأُصُولِ الَّتِي بَنَتْ عَلَيْهَا الْأَشْعَرِيَّةُ مَعَارِفَهَا هِيَ سُوفِسْطَائِيَّةٌ [٤] فَإِنَّهَا تَجَحَّدُ كَثِيرًا مِنَ الصَّرُورِيَّاتِ مِثْلَ ثُبُوتِ الْأَعْرَاضِ وَتَأْثِيرِ الْأَشْيَاءِ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ وَوُجُودِ الْأَسْبَابِ الصَّرُورِيَّةِ لِلْمَسَبِّبَاتِ وَالصُّورِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَالْوَسَائِطِ. وَلَقَدْ [بَلَّغَ] [٥] تَعَدَّى نَظَارِهِمْ فِي هَذَا الْمَعْنَى عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنَّ فِرْقَةً مِنَ الْأَشْعَرِيَّةِ كَثُرَتْ مَنْ لَيْسَ يَعْرِفُ وَجُودَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ [٦] بِالطَّرِيقِ الَّتِي وَضَعُوهَا لِمَعْرِفَتِهِ فِي كُتُبِهِمْ. وَهُمْ الْكَافِرُونَ [٧] الصَّالُّونَ بِالْحَقِيقَةِ.

﴿viii﴾ وَمِنْ هَهُنَا [٨] اخْتَلَفُوا فَقَالَ قَوْمٌ أَوَّلُ الْوَاجِبَاتِ النَّظَرُ وَقَالَ قَوْمٌ الْإِيمَانُ - أَغْنَى مِنْ قَبْلِ أَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوا أَيَّ الطَّرِيقِ هِيَ الطَّرِيقُ الْمَشْتَرَكَةُ لِلْجَمِيعِ الَّتِي دَعَا الشَّرْعُ مِنْ أَبْوَابِهَا جَمِيعَ النَّاسِ وَظَنُّوا أَنَّ ذَلِكَ طَرِيقٌ وَاحِدٌ. [فَأَخْطَئُوا] [٩] مَقْصِدَ الشَّارِعِ وَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.

٢٤- "الطُّرُقُ الْقُرْآنِيَّةُ أَنْضَلُ الطُّرُقِ لِتَعْلِيمِ الْجُمْهُورِ"

﴿ix﴾ فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الطَّرِيقُ الَّتِي سَلَكَتَهَا [١٠] الْأَشْعَرِيَّةُ وَلَا غَيْرُهُمْ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ هِيَ الطَّرِيقُ الْمَشْتَرَكَةُ الَّتِي قَصَدَ الشَّارِعُ تَعْلِيمَ الْجُمْهُورِ بِهَا [١١] وَهِيَ الَّتِي لَا يُمْكِنُ تَعْلِيمُهُمْ بِغَيْرِهَا فَأَيُّ الطَّرِيقِ هِيَ هَذِهِ الطَّرِيقُ فِي شَرِيعَتِنَا هَذِهِ

﴿x﴾ قُلْنَا هِيَ الطَّرِيقُ الَّتِي ثَبَّتَتْ فِي الْكِتَابِ فَقَطْ. فَإِنَّ الْكِتَابَ الْعَزِيزَ إِذَا تَوَمَّلَ وَجِدْتَ فِيهِ الطَّرِيقَ الثَّلَاثَ الْمَوْجُودَةَ لِجَمِيعِ النَّاسِ: الطَّرِيقُ الْمَشْتَرَكَةُ لِتَعْلِيمِ أَكْثَرِ النَّاسِ وَالْخَاصَّةُ. وَإِذَا تَوَمَّلَ الْأَمْرَ

1 Dihilangkan dari و.

2 Dihilangkan ungkapan: "adapun dengan publik... adapun dengan kaum elite" dari ت, ع, م.

3 Dihilangkan: "ia ditemukan" (wujidat) dari ت.

4 Dalam و: *sufista'iyyah*. Dalam ت: *sufista'iyyah*.

5 Dihilangkan dari: و, ت, ع.

6 Dihilangkan: "subhanahu" dari: ت, ع, م.

7 Dihilangkan dari و.

8 Dalam و, ت, ع, م, ن, ل: "di sini" (huna).

9 Dalam و: *fa-akhtau*. Dalam ت: "menuju tujuan Sang Pembuat Syariat untuk mengajar publik" (*ila qashdi al-syari' li-ta'limi al-jumhur*).

10 Dalam و, ت, ع, م: "ia menempuhnya" (*salakaha*), sebagai ganti dari: *salakatha* "Untuk mengajar". Dan edisi-edisi Kairo dari *Fashl al-Maqal* mengikutinya. Ini sangat kuat mendukung apa yang dianut oleh Hourani dan lainnya, bahwa salinan Taimuriyyah dari *Fashl* tidak lain adalah reproduksi dari edisi Müller. Dan kata «pengajaran» (*ta'lim*) dalam ungkapan yang sama tertulis dalam و sebagai "belajar" (*ta'allum*), seperti ini.

11 Dihilangkan dari و, dan dalam ت dan semua edisi yang disebutkan: "dengannya, dan ia adalah yang" (*biha wa hiya allati*).

فِيهَا [1] ظَهَرَ أَنَّهُ لَيْسَ يُلْفَى طُرُقُ مُشْتَرَكَةٍ لِتَعْلِيمِ الْجُمْهُورِ أَفْضَلُ مِنَ الطَّرِيقِ الْمَذْكُورَةِ فِيهِ. فَمَنْ حَرَفَهُ بِتَأْوِيلٍ لَا يَكُونُ ظَاهِرًا بِنَفْسِهِ أَوْ أَظْهَرَ مِنْهَا لِلْجَمِيعِ -وَذَلِكَ شَيْءٌ غَيْرُ مَوْجُودٍ- فَقَدْ أَبْطَلَ حِكْمَتَهَا وَأَبْطَلَ فِعْلَهَا الْمَقْصُودَ فِي إِفَادَةِ السَّعَادَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

وَذَلِكَ ظَاهِرٌ جَدًّا مِنْ حَالِ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَحَالِ مَنْ أَتَى بَعْدَهُمْ. فَإِنَّ الصَّدْرَ الْأَوَّلَ إِنَّمَا صَارَ إِلَى الْفَضِيلَةِ الْكَامِلَةِ وَالتَّقْوَى بِاسْتِعْمَالِ هَذِهِ الْأَقَاوِيلِ دُونَ تَأْوِيلَاتٍ فِيهَا. وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ وَقَفَ عَلَى تَأْوِيلٍ لَمْ يَرَ أَنَّ [2] يُصْرَحَ بِهِ. وَأَمَّا مَنْ أَتَى بَعْدَهُمْ فَإِنَّهُمْ لَمَّا اسْتَعْمَلُوا التَّأْوِيلَ قَلَّ تَقْوَاهُمْ وَكَثُرَ اخْتِلَافُهُمْ وَازْتَفَعَتْ مُحَبَّتُهُمْ وَتَفَرَّقُوا فِرْقًا.

فَيَجِبُ عَلَى مَنْ أَرَادَ أَنْ يَرْفَعَ هَذِهِ الْبِدْعَةَ عَنِ الشَّرِيعَةِ أَنْ يَعِدَّ إِلَى الْكِتَابِ الْعَزِيزِ فَيَلْتَقِطَ مِنْهُ الْإِسْتِدْلَالَاتِ الْمَوْجُودَةِ فِي شَيْءٍ شَيْءٍ مِمَّا كُلِّفْنَا اعْتِقَادَهُ وَيَجْتَهِدَ [3] فِي نَظَرِهِ إِلَى ظَاهِرِهَا [4] مَا أَمَكَنَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَأَوَّلَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا إِلَّا إِذَا كَانَ التَّأْوِيلُ ظَاهِرًا بِنَفْسِهِ: أَعْنِي ظَهُورًا مُشْتَرَكًا لِلْجَمِيعِ.

فَإِنَّ الْأَقَاوِيلَ الْمَوْضُوعَةَ فِي الشَّرْعِ لِتَعْلِيمِ النَّاسِ إِذَا تَوَمَّلْتَ يُشَبِّهُ أَنْ يَبْلُغَ مِنْ نُصْرَتِهَا إِلَى حَدٍّ لَا يَخْرُجُ عَنْ ظَاهِرِ [5] مَا هُوَ مِنْهَا لَيْسَ عَلَى ظَاهِرِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبُرْهَانِ. وَهَذِهِ الْخَاصَّةُ لَيْسَتْ تَوْجِدُ لَهَا مِنْ الْأَقَاوِيلِ.

فَإِنَّ [6] الْأَقَاوِيلَ الشَّرْعِيَّةَ الْمُصْرَحَ بِهَا فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ لِلْجَمِيعِ لَهَا ثَلَاثُ خَوَاصٍّ دَلَّتْ عَلَى الْإِعْجَازِ: أَحَدَاهَا أَنَّهُ لَا يُوجَدُ أَمَّمُ إِقْنَاعًا وَتَصْدِيقًا لِلْجَمِيعِ مِنْهَا. وَالثَّانِيَةُ أَنَّهَا تَقْبَلُ النُّصْرَةَ بِطَبْعِهَا إِلَى أَنْ تَنْتَهِيَ إِلَى حَدٍّ لَا يَقِفُ عَلَى التَّأْوِيلِ فِيهَا إِنْ كَانَتْ مِمَّا فِيهَا تَأْوِيلٌ إِلَّا أَهْلُ الْبُرْهَانِ. وَالثَّلَاثَةُ أَنَّهَا تَتَضَمَّنُ التَّنْبِيهَ لِأَهْلِ الْحَقِّ عَلَى التَّأْوِيلِ الْحَقِّ. وَهَذَا لَيْسَ يُوجَدُ لَا فِي مَذَاهِبِ الْأَشْعَرِيَّةِ وَلَا فِي مَذَاهِبِ الْمُعْتَزَلَةِ: أَعْنِي أَنَّ تَأْوِيلَهُمْ لَا يَقْبَلُ النُّصْرَةَ وَلَا يَتَضَمَّنُ التَّنْبِيهَ عَلَى الْحَقِّ وَلَا هُوَ حَقٌّ [7]. وَلِذَلِكَ [8] كَثُرَتِ الْبِدْعُ.

٢٥- "الْهِكْمَةُ صَاحِبَةُ السَّرِيعَةِ وَالْأُذُنُ الرَّضِيعَةُ"

1 Dihilangkan: "di dalamnya" (fiha) dari: ن, ل.

2 Dalam ت: annahu, sebagai ganti dari: an.

3 Dalam ن: "dan ia berijtihad" (wa ijtahada), seperti ini, tidak ada maknanya.

4 Salah: wa ijtahada fi nazharihi zhahiran. Yang benar adalah apa yang kami tetapkan.

5 Dalam ت, ع, م: "dari yang lahiriah" ('an zhahirin), sebagai ganti dari: "dari makna lahiriahnya" (zhahiriha).

6 Dalam ت, ع, م: fa-idza.

7 Tertulis ungkapan: "bahwa takwil mereka tidak dapat menerima... dan ia bukanlah kebenaran" dalam ا, ت, ع, غ sebagai berikut: "bahwa takwil-takwil mereka tidak dapat menerima dukungan dan tidak mengandung peringatan tentang kebenaran dan ia bukanlah kebenaran" (anna ta'wilatihim la taqbalu al-nushrah wa la tatadhammanu al-tanbiha 'ala al-haqqi wa la hiya haqqun).

8 Dalam ت, ع, م: wa li-hadza, sebagai ganti dari: wa li-dzalika.

﴿٨٢﴾ وَبَوَدْنَا [1] لَوْ تَفَرَّغْنَا لِهَذَا الْمَقْصِدِ وَقَدَرْنَا عَلَيْهِ وَإِنْ أَنْسَأَ اللَّهُ فِي الْعُمُرِ فَسَنُثَبِّتُ فِيهِ قَدْرَ مَا تَيَسَّرَ [2] لَنَا مِنْهُ. فَعَسَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَبْدَأَ لِمَنْ يَأْتِي بَعْدُ.

﴿٨٣﴾ فَإِنَّ النَّفْسَ مِمَّا تَحَلَّلَ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ مِنَ الْأَهْوَاءِ الْفَاسِدَةِ وَالْإِعْتِقَادَاتِ الْمُحَرَّفَةِ فِي غَايَةِ الْحُزْنِ وَالتَّأَلُّمِ وَبِخَاصَّةٍ مَا عَرَضَ لَهَا مِنْ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ مَنْ يَنْسِبُ نَفْسَهُ إِلَى الْحِكْمَةِ. فَإِنَّ الْإِذَايَةَ مِنَ الصَّدِيقِ هِيَ أَشَدُّ مِنَ الْإِذَايَةِ مِنَ الْعَدُوِّ. أَعْنِي أَنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ صَاحِبَةُ الشَّرِيعَةِ وَالْأَخْتُ الرِّضِيعَةُ. فَالْإِذَايَةُ مِمَّنْ يَنْسِبُ إِلَيْهَا هِيَ أَشَدُّ الْإِذَايَةِ مَعَ مَا [يُوقَعُ] [3] [بَيْنَهُمَا مِنَ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ وَالْمُشَاجَرَةِ وَهُمَا الْمُصْطَحِبَتَانِ بِالطَّبْعِ الْمُتَحَابَّتَانِ بِالْجَوْهَرِ وَالْغَرِيزَةِ. وَقَدْ آذَاهَا أَيْضًا كَثِيرٌ مِنَ الْأَصْدِقَاءِ الْجُهَالِ مِمَّنْ يَنْسِبُونَ أَنْفُسَهُمْ إِلَيْهَا وَهِيَ الْفِرْقُ الْمَوْجُودَةُ فِيهَا. وَاللَّهُ يُسَدِّدُ الْكُلَّ وَيُوفِّقُ الْجَمِيعَ لِمَحَبَّتِهِ وَيَجْمَعُ قُلُوبَهُمْ عَلَى تَقْوَاهُ وَيَرْفَعُ عَنْهُمْ الْبَغْضَ وَالشَّنَانَ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ] [4].

﴿٨٤﴾ وَقَدْ رَفَعَ اللَّهُ كَثِيرًا مِنْ هَذِهِ الشُّرُورِ وَالْجُهَالَاتِ وَالْمَسَالِكِ الضَّلَالَةِ بِهَذَا الْأَمْرِ الْغَالِبِ وَطَرَّقَ بِهِ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الْخَيْرَاتِ وَبِخَاصَّةٍ عَلَى الصَّنِفِ الَّذِينَ سَلَكَوا مَسْلَكَ النَّظَرِ وَرَغَبُوا فِي مَعْرِفَةِ الْحَقِّ. وَذَلِكَ أَنَّهُ دَعَا الْجُمْهُورَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِلَى طَرِيقِ وَسْطٍ ارْتَفَعَ عَنْ حَضِيضِ الْمُقَلِّدِينَ وَانْحَطَّ عَنْ تَشْغِيبِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَنَبَّهَ الْخَوَاصَّ عَلَى وَجُوبِ النَّظَرِ التَّامِّ فِي أَصْلِ الشَّرِيعَةِ. وَاللَّهُ الْمُؤَفِّقُ وَالْهَادِي بِفَضْلِهِ. (انْتَهَى)

1 Dalam ت: wa ba'duna, sebagai ganti dari: wa bi-wuddina.

2 Dalam ت, م, ع: yusirr, sebagai ganti dari: tayassara.

3 Dalam و: taqa'u.

4 Dalam ع, ن, ج: "dan dengan rahmat-Nya" (wa bi-rahmatihi), sebagai ganti dari: "dan rahmat-Nya" (wa rahmatihi).

LAMPIRAN



RISALAH TENTANG ILMU ILAHI

“Masalah yang Disebutkan oleh Syaikh Abu al-Walid dalam *Fashl al-Maqal*, semoga Allah meridhai beliau”

Semoga Allah melanggengkan kemuliaan Anda, mengekalkan keberkahan Anda, dan menghalangi mata-mata musibah dari Anda.

Oleh karena Anda, dengan kualitas nalar dan kemuliaan tabiat Anda, telah melampaui banyak orang yang menekuni ilmu-ilmu ini, dan penalaran Anda yang lurus telah membawa Anda pada sebuah keraguan (*syakk*) yang muncul mengenai ilmu Sang Azali (*al-Qadim*)—Subhanahu—dalam kaitannya dengan wujud-wujud yang baru (*muhdatsah*) yang berasal dari-Nya, maka menjadi wajib bagi kami, demi kebenaran dan demi menghilangkan syubhat ini dari Anda, untuk mengurai keraguan tersebut setelah terlebih dahulu kami memaparkannya. Sebab, barangsiapa tidak mengetahui ikatan, ia tidak akan mampu melepaskannya.

1. Pengajuan Problematika

Keraguan tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut: Jika semua wujud-wujud yang baru ini berada dalam ilmu Allah—Subhanahu—sebelum ia ada, maka apakah ia, dalam kondisi berada di dalam ilmu-Nya, sama seperti kondisinya di dalam ilmu-Nya sebelum ia ada? Ataukah ia, dalam ilmu-Nya pada saat keberadaannya, berbeda dari kondisinya di dalam ilmu-Nya sebelum ia ada?

Jika kita katakan bahwa ia, dalam ilmu Allah pada saat keberadaannya, berbeda dari kondisinya di dalam ilmu-Nya sebelum ia ada, maka konsekuensinya adalah bahwa ilmu yang azali (*al-ilm al-qadim*) mengalami perubahan, dan bahwa ketika wujud-wujud itu keluar dari ketiadaan menuju keberadaan, telah muncul di sana sebuah ilmu tambahan. Dan hal itu mustahil bagi ilmu yang azali.

Dan jika kita katakan bahwa ilmu tentangnya adalah satu dalam kedua kondisi tersebut, maka akan ditanyakan: Apakah wujud-wujud yang baru itu sendiri, sebelum ia ada, sama seperti kondisinya ketika ia ada? Maka wajib dikatakan bahwa ia tidaklah sama, sebelum ia ada, dengan kondisinya ketika ia ada. Jika tidak, maka yang-ada (*al-maujud*) dan yang-tiada (*al-ma'dum*) akan menjadi satu.

Jika lawan bicara menerima ini, maka akan dikatakan kepadanya: Bukankah ilmu yang hakiki adalah pengetahuan tentang wujud sebagaimana adanya? Jika ia menjawab “ya”, maka akan dikatakan: Berdasarkan ini, jika sesuatu itu sendiri telah berbeda [kondisinya], maka ilmunya pun harus berbeda. Jika tidak, maka ia telah

diketahui tidak sebagaimana adanya. Maka, salah satu dari dua hal ini menjadi niscaya: adakalanya ilmu yang azali berubah dalam dirinya sendiri, atau wujud-wujud yang baru tidak diketahui oleh-Nya. Dan kedua hal ini mustahil bagi-Nya—Subhanahu.

Keraguan ini diperkuat oleh apa yang tampak dari kondisi manusia, maksudnya keterkaitan ilmunya dengan hal-hal yang tiada, dalam asumsi keberadaan, dan keterkaitan ilmunya dengan hal-hal itu ketika ia telah ada. Sebab, jelas dengan sendirinya bahwa kedua ilmu ini berbeda. Jika tidak, maka ia akan jahil tentang keberadaan hal-hal itu pada waktu ia ada. Jawaban yang biasa diberikan oleh para teolog (*mutakallimun*) tidak dapat menyelamatkan dari hal ini, yaitu bahwa Dia Ta'ala mengetahui segala sesuatu sebelum ia ada persis seperti kondisinya ketika ia ada, baik dari segi waktu, tempat, maupun sifat-sifat lain yang spesifik bagi setiap wujud. Sebab, akan dikatakan kepada mereka: Jika ia telah ada, apakah terjadi perubahan atau tidak, yaitu keluarnya sesuatu dari ketiadaan menuju keberadaan? Jika mereka berkata: “tidak terjadi,” maka mereka telah mengingkari kenyataan. Dan jika mereka berkata: “telah terjadi perubahan di sana,” maka akan dikatakan kepada mereka: Apakah terjadinya perubahan ini diketahui oleh ilmu yang azali atau tidak? Maka kembalilah keraguan yang tadi. Secara keseluruhan, sulit untuk membayangkan bahwa ilmu tentang sesuatu sebelum ia ada dan ilmu tentangnya setelah ia ada adalah ilmu yang satu dan sama.

Iniilah pemaparan keraguan ini dengan cara paling kuat yang mungkin, sesuai dengan apa yang telah kita diskusikan.

2. Solusi atas Problematika

Solusi atas keraguan ini menuntut pembahasan yang panjang, namun di sini kita akan menuju pada poin kunci yang mengurainya. Abu Hamid [al-Ghazali] telah mencoba mengurai keraguan ini dalam kitabnya yang berjudul “*al-Tahafut*” dengan sesuatu yang tidak memuaskan. Ia mengatakan sebuah gagasan yang maknanya adalah sebagai berikut: ia mengklaim bahwa “ilmu” dan “yang diketahui” (*al-ma'lum*) termasuk dalam kategori relasi (*al-mudhaf*). Dan sebagaimana salah satu dari dua hal yang berelasi dapat berubah sementara yang lain tidak berubah dalam dirinya sendiri, demikian pula halnya dengan wujud-wujud dalam ilmu Allah—Subhanahu. Maksudnya, wujud-wujud itu berubah dalam dirinya sendiri, namun ilmu-Nya—Subhanahu—tentangnya tidak berubah. Contohnya dalam kategori relasi adalah sebuah pilar yang tadinya berada di sebelah kanan Zaid, kemudian berpindah ke sebelah kirinya, padahal Zaid sendiri tidak berubah. [Jawaban] ini tidak benar [maksudnya, al-Ghazali keliru], karena relasi itu sendiri telah berubah. Sebab, relasi yang tadinya “kanan” telah menjadi “kiri”. Yang tidak berubah hanyalah subjek relasi, yaitu pembawanya, yaitu Zaid. Jika demikian halnya, dan jika ilmu adalah relasi itu sendiri, maka ia wajib berubah ketika objek yang diketahui berubah, sebagaimana relasi pilar dengan Zaid berubah ketika pilar itu berubah, yaitu ketika ia menjadi di sebelah kiri setelah tadinya di sebelah kanan.

Menurut kami, yang dapat mengurai keraguan ini adalah dengan mengetahui bahwa kondisi ilmu yang azali terhadap yang-ada (*al-maujud*) berlawanan dengan kondisi ilmu yang baru (*al-'ilm al-muhdats*) terhadap yang-ada. Yaitu, keberadaan yang-ada adalah sebab (*'illah*) bagi ilmu kita, sedangkan ilmu yang azali adalah sebab bagi yang-ada. Maka, seandainya, ketika yang-ada menjadi ada setelah sebelumnya tiada, muncul sebuah ilmu tambahan dalam ilmu yang azali sebagaimana ia muncul dalam

ilmu yang baru, niscaya konsekuensinya adalah bahwa ilmu yang azali menjadi akibat (*ma'lul*) dari yang-ada, bukan sebab baginya. Maka, wajiblah bahwa tidak terjadi perubahan di sana sebagaimana yang terjadi dalam ilmu yang baru. Kesalahan ini justru datang dari menganalogikan ilmu yang azali dengan ilmu yang baru, dan ini adalah analogi dari yang gaib (*gha'ib*) kepada yang partikular (*syahid*). Dan kerusakan analogi semacam ini telah diketahui. Sebagaimana tidak terjadi perubahan pada sang pelaku ketika hasil perbuatannya (*ma'ful*) menjadi ada—maksudnya, perubahan yang tidak ada sebelumnya—demikian pula tidak terjadi perubahan pada ilmu yang azali—Subhanahu—ketika objek-ilmu-Nya yang baru menjadi ada dari-Nya.

Maka, keraguan ini telah terurai. Dan tidak ada konsekuensi bagi kami bahwa jika tidak terjadi perubahan di sana—maksudnya, dalam ilmu yang azali—maka Ia tidak mengetahui yang-ada pada saat kebaruannya sebagaimana adanya. Yang menjadi konsekuensi hanyalah bahwa Dia tidak mengetahuinya dengan ilmu yang baru, melainkan dengan ilmu yang azali. Terjadinya perubahan dalam ilmu ketika yang-ada berubah hanyalah syarat bagi ilmu yang merupakan akibat dari yang-ada, yaitu ilmu yang baru.

Maka, ilmu yang azali berkaitan dengan wujud-wujud dengan sifat yang berbeda dari sifat keterkaitan ilmu yang baru, bukan berarti ia sama sekali tidak berkaitan [dengan wujud-wujud partikular], sebagaimana yang diriwayatkan tentang para filosof bahwa mereka mengatakan—karena adanya keraguan ini—bahwa Dia Subhanahu tidak mengetahui hal-hal partikular. Perkaranya tidaklah seperti yang diduga tentang mereka. Sebaliknya, mereka berpandangan bahwa Dia tidak mengetahui hal-hal partikular dengan ilmu yang baru, yang syaratnya adalah kebaruan seiring dengan kebaruan [objeknya], karena [ilmu-Nya] adalah sebab baginya, bukan akibat darinya, sebagaimana halnya dengan ilmu yang baru.

Dan inilah puncak penyucian (*tanzih*) yang wajib diakui. Sebab, demonstrasi (*burhan*) telah memaksa kita [untuk menyimpulkan] bahwa Dia mengetahui segala sesuatu, karena munculnya segala sesuatu dari-Nya adalah dari sisi bahwa Dia mengetahui, bukan dari sisi bahwa Dia sekadar ada, atau ada dengan sifat tertentu, melainkan dari sisi bahwa Dia mengetahui, sebagaimana firman-Nya Ta'ala: "*Apakah Allah Yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang diciptakan-Nya)? Dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui.*" (QS. Al-Mulk: 14). Dan demonstrasi telah memaksa kita [untuk menyimpulkan] bahwa Dia tidak mengetahui segala sesuatu dengan ilmu yang memiliki sifat seperti ilmu yang baru. Maka, wajiblah bahwa ada bagi wujud-wujud sebuah ilmu lain yang tidak dapat dikualifikasikan (*la yukayyaf*), yaitu ilmu yang azali—Subhanahu. Dan bagaimana mungkin dapat dibayangkan bahwa kaum Peripatetik dari kalangan filosof berpandangan bahwa ilmu yang azali tidak meliputi hal-hal partikular, padahal mereka berpandangan bahwa ia adalah sebab dari peringatan dalam mimpi, wahyu, dan jenis-jenis ilham lainnya!

Iniilah yang tampak bagi kami sebagai cara untuk mengurai keraguan ini, dan ini adalah perkara yang tidak ada keraguan di dalamnya. Dan Allah adalah Pemberi Taufik kepada Kebenaran dan Pembimbing kepada yang Hak.

Wassalamu 'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

(Catatan: Kami memilih untuk menunda penjelasan dan komentar atas isu ini hingga [penerbitan] kitab "*Tahafut al-Tahafut*"). (M. 'A. J.)



INDEKS TEMATIK

A

Abbasiyah, Dinasti

- dan gerakan penerjemahan, 21, 23
- dan intrik politik, 21-22, 25
- dan kaum Mu'tazilah, 22-23, 25
- pengkhianatan terhadap Syi'ah, 21
- rivalitas dengan Fatimiyah dan Umayyah Andalusia, 27, 28

Akal ('aql)

- sebagai anugerah Tuhan, ix
- dan wahyu, hubungan, ix, 48, 59, 75
- inferioritas argumen kalam terhadapnya, 31, 84
- kewajiban menggunakannya menurut syariat, vi, 44, 81-83
- sebelum datangnya wahyu (prinsip Mu'tazilah), 84, 96
- standar untuk kebenaran, 28
- *Lihat juga* Burhan; Filsafat; Logika; Rasionalitas

Akal Aktif ('aql fa'al)

- dalam teori kenabian al-Farabi, 34, 69

Aksioma

- sebagai landasan demonstrasi, 11, 70

al-Andalusi, Sha'id

- kutipan tentang renaissans dan represi di Andalusia, 28-29, 67

Analogi (qiyas)

- demonstratif (*burhaniyyah*). *Lihat* Burhan
- dialektis (*jadaliyyah*). *Lihat* Jadal
- fikih (*qiyas fiqhi*), vi, 82, 85
- Gnostik (*mumatsalah*), 21, 31
- rasional (*qiyas 'aqli*)
 - o kewajiban mempelajarinya, v, vi, 81-84
 - o sebagai *i'tibar* yang diperintahkan syariat, vi, 82
- retorik (*khithabiyyah*). *Lihat* Khithabah
- sofistik (*sufastha'i*). *Lihat* Sofistika

Antropomorfisme (tasybih)

- di kalangan Hasyawiyah dan Hanabilah, 61, 70-71, 85-86
- penolakan melalui takwil, 70

Apologetika

- sebagai ciri ilmu kalam, ix, 31, 42, 69

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Aristoteles

- dan Ibn Bajjah, 42-43, 69-70
- dan Ibnu Rusyd, v, vii, ix, 28, 31, 35, 43
- dan para filosof Masyriq, 31-34
- lohika (*Organon*) sebagai alat, 45, 62, 83
- mimpi al-Ma'mun tentang, 23, 50

Asy'ariyah, kaum

- kritik Ibnu Rusyd terhadap, 63, 75-76, 84, 92-93
- dan doktrin atomisme, 43
- dan ilmu kalam, 22, 25, 27
- dan penolakan kausalitas, 41, 93
- dan takwil, 70, 72, 86
- sebagai ideologi negara Saljuk, 25, 27, 65

Atomisme (*juz' alladzi la yatajazza*)

- sebagai doktrin teolog yang dikritik Ibn Bajjah, 43, 69

B

Batin

- dan lahiriah (*zhahir*), perbedaan, ix, 63, 70, 85, 87
- sebagai makna yang hanya diakses kaum demonstratif, 63, 87
- Lihat juga Takwil

Batiniyah

- sebagai musuh ideologis negara Abbasiyah dan Saljuk, 21, 25, 65
- filsafat keagamaan dan Gnostisismenya, 13, 21, 31
- takwil alegorisnya, 11, 21
- sebagai sekutu objektif filsafat Ibn Sina, 27, 65

Bid'ah

- filsafat dituduh sebagai, v, 44, 85
- takwil yang keliru pada non-prinsip, 70, 87
- takwil para teolog sebagai sumber, 94-95

Burhan (Demonstrasi)

- sebagai metode kaum elite (*khawash*), vii, 72, 88
- sebagai metode penalaran tertinggi, vi, 44, 82
- berbeda dari *jadal* dan *khithabah*, 11, 42-43, 69-70, 82-83
- kitab-kitab demonstratif sebagai wadah takwil, 73, 91
- mazhab *burhaniyyah* di Andalusia, ix, 42-43
- syarat-syarat untuk mempelajarinya, 35, 45-46, 62, 86

C

Cadar (*al-mulatsimin*)

- sebagai julukan bagi pendiri Daulah Murabitun, 28, 67

Cinta (*mahabbah*)

- antara Syariat dan Hikmah, 95
- hilangnya cinta akibat perselisihan, 94

D

Dakwah

- dalam pendirian Daulah Murabitun, 28, 67

- metode-metode dakwah dalam Al-Qur'an, 48, 85

Dalil

- dari yang gaib atas yang partikular (*al-istidlal bi al-syahid 'ala al-gha'ib*), 23, 66
- *Lihat juga* Analogi; Burhan; Jadal; Khithabah

Demonstrasi. Lihat Burhan

Dialektika. Lihat Jadal

Dokter (thabib)

- sebagai analogi untuk peran Sang Pembuat Syariat (*al-Syari'*), 73, 92

E

Edisi (Tahqiq)

- kritik terhadap edisi-edisi sebelumnya, 10, 33, 40, 62, 75-77
- metodologi edisi al-Jabiri, 10, 33, 40, 77-78
- pentingnya memilih edisi al-Jabiri, v, viii, 40
- perbandingan manuskrip, 76-77

Elitisme

- dalam pembagian manusia menjadi tiga golongan, vii, ix, 72, 88
- sebagai tanggung jawab intelektual, bukan arogansi, ix, 72

Emanasi (faidh)

- dalam filsafat al-Farabi dan Ibn Sina, ix, 27, 34
- sebagai bagian dari problematika *taufiq* Masyriq, 34

Epistemologi

- Ibn Rusyd, kerangka sosio-epistemologisnya, vii, 72, 88
- Masyriq vs Maghrib, perbedaan, viii, 31, 42-43, 69
- *Lihat juga* Akal; Burhan; Ilmu

Eskatologi. Lihat Ma'ad

Etika ('ilm al-akhlaq)

- sebagai bagian dari filsafat, 41
- sebagai keutamaan moral (*fadhilah khuluqiyyah*), 35, 45-46, 62, 73, 86

Eropa, Renaissans

- pengaruh Ibnu Rusyd terhadap, 9, 28, 64

F

Fakih (Faqih, jamak: Fuqaha')

- dan keterasingan filsafat di Andalusia, 24, 28, 67-68
- Ibnu Rusyd sebagai, v, ix, 11, 44, 61, 81, 85
- sebagai audiens *Fashl al-Maqal*, 11, 61
- kritik terhadap para fukaha formalis, 28, 68
- praktik takwil dalam fikih, 11, 63, 70, 86

al-Farabi, Abu Nashr

- dan proyek rekonsiliasi (*taufiq*) di Masyriq, ix, 31, 34-35, 69-70
- filsafat sebagai subordinat dari agama, 35
- teori emanasi dan kenabian, 27, 34-35, 69
- tentang jenis-jenis silogisme, 83, 99
- visi tentang Kota Utama (*al-madinah al-fadhilah*), 34, 69-70

Fatwa

- *Fashl al-Maqal* sebagai, v, xi, 11, 35, 61, 81
- Ibnu Rusyd sebagai pemberi fatwa (*mufti*), v, 11, 35, 61, 81
- tentang pembakaran *Ihya' 'Ulum al-Din*, 28-29, 68

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

- tentang pengharaman filsafat (fatwa primer), 11, 61

Fedayeen

- pembunuhan politik oleh Batiniyah Ismailiyah, 27, 65

Fikih (Fiqh)

- dan hegemoni di era Murabitun, 24, 28-29, 67
- Ibnu Rusyd membela filsafat dengan, ix, 36, 74
- sebagai ilmu praktis, 87, 98
- *Lihat juga* Fakihi; Syariat; Ushul Fikih

Filsafat (Falsafah atau Hikmah)

- sebagai sahabat dan saudara sepersusuan syariat, ix, 11, 36, 95
- sebagai tindakan (*fi'l al-falsafah*), 44, 61, 81
- sebagai kewajiban syar'i, vi, ix, 11, 44-45, 61, 81-84
- definisi menurut Ibnu Rusyd, 45, 61, 81
- di Masyriq vs Maghrib, viii, 13, 24, 31, 42, 65, 67
- kegunaan dan bahayanya, 35, 45, 62, 86
- Masyriqiyyah (Timur), proyek Ibn Sina, ix, 27, 33-34, 65, 71
- penindasan terhadap, 28, 67-68
- syarat-syarat untuk mempelajarinya, 35, 45, 62, 86
- *Lihat juga* Akal; Burhan; Hikmah; Logika; Rasionalitas

Firqah (jamak: Firqah)

- absennya di Andalusia, 28, 42, 67, 69
- muncul dari praktik takwil yang keliru, vii, 11, 73, 94-95
- sebagai sahabat yang bodoh, 73, 95

Fitrah

- kecerdasan fitrah (*dzaka' al-fithrah*), 35, 45, 62, 86
- perbedaan fitrah manusia, 70, 87

G

Geometri

- sebagai prasyarat belajar filsafat menurut Platon, 13, 42, 45, 69

al-Ghazali, Abu Hamid

- dan pembakaran kitab *Ihya'*, 28-29, 68
- sebagai ideolog negara Saljuk, 27, 65
- inkonsistensi dalam pemikiran, 36, 71, 73, 91
- kritik Ibnu Rusyd terhadap, vii, x, 36, 41, 63-64, 73-74, 91-92, 127-131
- kritik terhadap para filosof (*Tahafut al-Falasifah*), x, 27, 41, 63-64, 65
- takwilnya, 72, 88
- tidak memiliki keutamaan ilmiah dan moral (menurut Ibnu Rusyd), 69, 73-74, 91
- tiga masalah yang menyebabkan *takfir*, 33, 41, 63-64, 70, 88-89

Gnostisisme ('Irfan)

- dan Batiniyah, 22, 23, 31
- ditolak oleh logika Aristoteles, 23, 50
- *Lihat juga* Hermetisisme

H

Hadis (Hadits)

- tentang iman, 97
- tentang hakim yang berijtihad, 70, 96
- tentang madu sebagai obat, 45, 86

- tentang perintah memerangi manusia, 87, 97
- tentang turunnya Tuhan (*nuzul*), 70, 86
- penggunaan hadis palsu (*wadh'*) oleh Ahl al-Sunnah, 22, 50

Hakim

- analogi dengan filosof, 70, 96
- Ibnu Rusyd sebagai Hakim Agung (*Qadhi al-Qudhat*), v, 11, 36, 61

Hamonimi (Isytirak al-ism)

- dalam penyifatan ilmu Tuhan, 89

Hasyawiyyah

- sebagai kelompok literalis ekstrem, 66, 71
- penolakan mereka terhadap *qiyas 'aqli*, 85

Hermetisisme

- dan gerakan penerjemahan awal, 21, 50
- dan kaum Ghulat, 21, 50
- sebagai landasan Gnostisisme, 31, 42
- Lihat juga Gnostisisme

Hikmah (Filsafat/Kebijaksanaan)

- sebagai sahabat dan saudara sepersusuan syariat, ix, 11, 36, 95
- sebagai seni dari segala seni, 85
- dalam Al-Qur'an (QS. An-Nahl: 125) diinterpretasikan sebagai *burhan*, 48, 85
- Lihat juga Filsafat

Hukum Syar'i (Hukm al-Syar')

- lima kategori (wajib, mandub, mubah, makruh, mahzhur), 44-45, 61-62
- penerapan pada filsafat, v, vi, 44, 61, 81

I

Ibn Bajjah (Avempace)

- sebagai perintis tradisi *burhaniyyah* di Andalusia, ix, 42-43, 69-70
- kritik terhadap ilmu kalam, 42-43, 69
- tentang irasionalitas tasawuf, 43, 71

Ibn Hazm al-Andalusi

- proyek rasionalisme-literalisnya, 28, 67
- sebagai prototipe proyek Ibnu Rusyd, x, 28, 67

Ibn Sina (Avicenna)

- dan proyek rekonsiliasi (*taufiq*) di Masyriq, ix, 27, 31, 33-34, 65
- filsafat Masyriqiyyah, ix, 27, 33-34, 65, 71
- pandangannya tentang tiga isu kunci (keazalian alam, ilmu Tuhan, *ma'ad*), 33-34, 65, 89-90
- pengaruhnya pada al-Ghazali, x, 36, 41, 74, 92

Ibn Thufail (Abubacer)

- dan pemisahan jalan agama dan filsafat, 43, 71
- kutipan tentang perkembangan filsafat di Andalusia, 42, 69

I'tibar (Renungan/Pengambilan Pelajaran)

- sebagai perintah syariat, vi, 44, 81-82
- sebagai sinonim dari *qiyas* (silogisme), vi, 82, 99

Ijmak (Ijma')

- dan masalah-masalah teoretis, 11, 41, 63, 70, 87-88
- kesulitan untuk menetapkan secara pasti, 11, 63, 87-88
- takwil sebagai objek ijtihad, bukan ijmak, 11, 63, 70

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Ilmu ('Ilm)

- akumulasi pengetahuan, 34, 45, 69, 85
- Ilahi vs manusiawi, 63, 88-89, 127-131
- praktis ('*amali*) vs teoretis (*nazhari*), 87, 98
- Lihat juga Burhan; Epistemologi; Filsafat; Logika

Ilmu Kalam ('Ilm al-Kalam)

- sebagai arena perdebatan di Masyriq, 13, 21-23, 25, 31, 65
- filsafat Andalusia sebagai pembebasan darinya, ix, 42, 69
- metode dialektisnya (*jadal*), vii, 11, 42-43, 69, 93
- tujuannya yang apologetis, ix, 13, 31, 42, 69
- Lihat juga Asy'ariyah; Jadal; Mu'tazilah

Iman

- dan akal, ix, x
- yang didasarkan pada *burhan* vs yang bukan, 88
- sebagai kewajiban pertama (pandangan Asy'ariyah), 96

Instrumentalisasi Agama

- oleh kaum Ghulat dan Batiniyah, 21, 50
- oleh para teolog, ix, 11, 73, 95
- sebagai praktik politik, 73, 95

Ijtihad

- dalam takwil, 11, 63, 70
- syarat-syarat bagi mujtahid, 70, 96

J

al-Jabiri, Muhammad Abid

- kerangka analisisnya, v, viii-ix, 35-36
- pentingnya edisi *tahqiq*-nya, v, viii-ix, 33, 40, 62
- tesis tentang Masyriq vs Maghrib, viii, 13, 24, 31, 42, 69
- tentang "Surplus Makna" dalam tulisan Ibnu Rusyd, 40, 62

Jadal (Dialektika)

- sebagai metode ilmu kalam, vii, 11, 23, 42-43, 93
- sebagai metode kaum dialektis (golongan kedua), vii, 72, 88
- berbeda dari *burhan*, 11, 42-43, 69-70, 82-83

Jahil (Bodoh)

- kebodohan sebagai kezaliman terbesar, 92
- sahabat-sahabat syariat yang jahil (*firqah-firqah*), 73, 95

Jumhur (Publik/Massa)

- sebagai kaum retorik, vii, 34, 48, 72, 88
- kewajiban memahami syariat secara literal, vii, ix, 48, 70, 72, 87, 88
- bahaya menyingkapkan takwil kepada mereka, vii, ix, 11, 48, 73, 91, 94-95

K

Kafir. Lihat Takfir

Kausalitas (Sebab-Akibat)

- penolakan oleh Asy'ariyah, 41, 73, 93
- penegasan oleh para filosof, 41, 73, 93

Kebenaran (al-Haqq)

- sebagai tujuan bersama syariat dan filsafat, ix, 36, 74, 95
- kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran (tesis Ibnu Rusyd), vi, 11, 48, 85

- diperoleh melalui demonstrasi (*burhan*), vi, 42-43, 83, 88
- pengetahuan tentangnya bersifat niscaya, bukan pilihan, 70, 96
- satu kebenaran, dua jalan (tesis Ibnu Rusyd), vi, 48

Kekeliruan (Khatha')

- dimaafkan bagi ulama yang berijtihad, 70, 89-90, 96
- tidak dimaafkan dalam prinsip-prinsip dasar syariat, 70, 97
- tidak dimaafkan bagi non-ulama, 70, 96

Keterasingan (Ightirab)

- filsafat Masyriq dalam pemikiran "Yang Lain", 35
- filsafat di Andalusia dan Maghrib, 13, 24, 67

Khithabah (Retorika)

- sebagai metode kaum publik (*jumhur*), vii, 11, 72, 88, 98
- sebagai metode paling dominan dalam syariat, 11, 72, 87
- berbeda dari *burhan* dan *jadal*, 11, 83, 99
- jenis-jenis ujaran retorik dalam Al-Qur'an, 72, 87

al-Kindi, Ya'qub ibn Ishaq

- dan upaya rekonsiliasi (*taufiq*) di Masyriq, 31, 34, 69
- pembelaan filsafat dari posisi pejabat negara, 34, 69
- tentang pengetahuan sebagai upaya kolektif dan akumulatif, 34, 69

Kordoba

- sebagai pusat intelektual Andalusia, 9, 28, 67
- Ibnu Rusyd sebagai Qadhi Agung Kordoba, v, 11, 61
- pembakaran kitab-kitab di, 28-29, 68

L

Lahiriah. Lihat Zhahir

Legitimasi (Syariyyah)

- filsafat, legitimasi syar'i-nya, v, 11, 44-45, 61, 81-84, 85

Logika (Manthiq)

- sebagai alat (*organon*), vi, 44-45, 61, 83, 85
- sebagai kewajiban syar'i untuk dipelajari, vi, 44, 61, 82-83
- delapan bagian logika Aristoteles, 83, 99
- jenis-jenis silogisme, 83, 99
- pertumbuhan filsafat Andalusia dari, ix, 42, 69

M

Ma'ad (Eskatologi)

- sebagai eksistensi vs sebagai kondisi, 11, 64, 72, 89-90
- sebagai salah satu prinsip dasar syariat, 70, 97
- sebagai salah satu dari tiga isu *takfir* al-Ghazali, 33, 63, 72, 88
- takwil tentangnya, 64, 72, 89-90

Maghrib

- sebagai ruang epistemologis yang berbeda dari Masyriq, viii, 13, 24, 31, 42, 67
- Mazhab Maliki, dominasi di, 28, 67, 85

Maliki, Mazhab

- dominasi di Andalusia dan Maghrib, 28, 67, 85

Manuskrip

- perbandingan manuskrip *Fashl al-Maqal*, 76-77
- manuskrip induk (Madrid), 77

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Masyriq

- sebagai ruang epistemologis yang berbeda dari Maghrib, viii, 13, 14, 31, 65
- filsafat sebagai proyek rekonsiliasi (*taufiq*) di, viii, 31, 69-70

Matematika

- sebagai prasyarat belajar filsafat, 13, 42, 45, 69
- peringatan al-Ghazali terhadapnya, 41

Metafora (Majaz)

- sebagai mekanisme takwil, 11, 63, 70, 86

Metode

- demonstratif (*burhaniyyah*). Lihat Burhan
- dialektis (*jadaliyyah*). Lihat Jadal
- retorik (*khithabiyyah*). Lihat Khithabah
- pembenaran (*turuq al-tashdiq*), vii, 11, 72, 87, 98

Modernitas

- dan problematika *ashalah wa mu'asharah*, 35
- relevansi Ibnu Rusyd bagi, x, 35, 74

Muwahhidun, Daulah (Almohad)

- Ibnu Rusyd sebagai dokter khalifah, 30
- sebagai konteks bagi proyek Ibnu Rusyd, x, 28, 67
- ideologi reformisnya, x, 28, 95

Mu'tazilah

- sebagai ideolog negara Abbasiyah (awal), 22, 23, 50
- kejatuhan dan persekusi terhadap mereka, 25, 31, 65
- takwil mereka, 72, 88, 93
- penggunaan silogisme rasional, 22-23

N

Nalar. Lihat Akal

Nakbah (Tragedi/Pengasingan)

- Ibnu Rusyd, v, 64

Negara (al-Dawlah)

- dan filsafat di Masyriq, 13, 14, 21-23, 65
- dan filsafat di Andalusia, 24, 28, 67

Neoplatonisme

- dalam filsafat Masyriq, ix, 27, 31, 34, 42
- pembersihan filsafat dari anasirnya oleh Ibnu Rusyd, ix

Nushrah (Dukungan Argumen)

- sebagai ciri khas argumen Qur'ani, 94

O

Otoritas

- interpretasi agama, perebutan, xi
- syariat sebagai otoritas tertinggi, vi, 81
-

P

Pencerahan

- proyek Ibnu Rusyd sebagai, x, 74
- rasionalisme sebagai, 22

Pengetahuan. *Lihat Ilmu*

Peripatetik. *Lihat Aristoteles*

Platon

- dan teori kezaliam alam, 90
- tentang geometri sebagai syarat filsafat, 13, 42, 45, 69

Pledoi (Pembelaan)

- *Fashl al-Maqal* sebagai, v, xi, 48
- Ibnu Rusyd sebagai pengacara akal budi, 45, 62

Politik (Siyasah)

- dan filsafat di Islam, 13, 21-24, 65, 67
- sebagai penggerak utama sejarah intelektual di Masyriq, 21, 50, 65
- takwil sebagai alat politik, ix, 73, 95
- ambisi politik Bani Hamdin, 28-29, 68

Prinsip-prinsip Dasar Syariat (Ushul al-Syar‘)

- kekeliruan di dalamnya tidak dimaafkan, 70, 87, 97
- terdiri dari iman kepada Tuhan, kenabian, dan eskatologi, 70, 97
- tidak boleh ditakwil, 70, 87

Problematika (Isykaliyyat)

- ilmu kalam, pembebasan darinya, ix, 42, 69
- rekonsiliasi (*taufiq*), ix, 31, 42, 69

Publik. *Lihat Jumah*

Q

Qadhi (Hakim)

- Ibnu Rusyd sebagai *Qadhi al-Qudhat*, v, 11, 36, 61
- keluarga Bani Rusyd sebagai keluarga qadhi, 29-30, 68
- *qiyas* (analogi hukum). *Lihat Analogi*

R

Rasionalitas (‘Aqlaniyyah)

- Ibnu Rusyd sebagai kampiun, x
- mazhab demonstratif (*burhaniyyah*) di Andalusia, ix, 42-43, 69
- sebagai inti dari filsafat, 35, 42
- *Lihat juga* Akal; Burhan; Filsafat; Logika

Rekonsiliasi. *Lihat Taufiq*

Renaissans

- Andalusia, 28-29, 67
- Eropa, pengaruh Ibnu Rusyd pada, 9, 28, 64

Retorika. *Lihat Khithabah*

Ruh

- pertanyaan tentang, dalam Al-Qur’an, 91

Rusyd, Ibnu. *Lihat entri spesifik, misal: Akal, Filsafat, Syariat, Takwil, dll.*

S

Salaf

- Islam Salaf di Andalusia, 28, 67
- riwayat tentang adanya makna lahiriah dan batiniyah, 88

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

Salafiyah

- sebagai padanan modern dari penolakan ilmu-ilmu kuno, 35

Sains. Lihat Ilmu

Sekte. Lihat Firqah

Sofistika (Safsathah)

- sebagai metode penalaran yang keliru, 11, 42-43, 83, 99
- kritik terhadap metode Asy'ariyah sebagai, 73, 93

Sufisme (Tasawuf)

- al-Ghazali sebagai, 27, 36, 41, 65, 71, 73, 91
- irasionalitas kebahagiaan sufi menurut Ibn Bajjah, 43, 71
- rasionalisme sufi dalam filsafat Ibn Sina, 27

Surplus Makna (Fa'idh fi al-Ma'na)

- sebagai ciri khas gaya penulisan Ibnu Rusyd, 11, 40, 62

Syariat (Syari'ah)

- dan Hikmah (filsafat), sebagai sahabat dan saudara, ix, 11, 36, 48, 73-74, 95
- memerintahkan penalaran (*nazhar*), vi, 44, 61, 81-82
- memiliki makna lahiriah (*zahir*) dan batiniah (*batin*), vii, 70, 87
- tujuan utamanya: mengajar semua orang, vii, 87, 98
- Lihat juga Fikih; Ushul Fikih

Syubhat (Kesamaran)

- sebagai alasan yang dimaafkan bagi kekeliruan ulama, 70, 96

Syi'ah

- sebagai oposisi politik-ideologis, 21-22
- dan kaum Ghulat (ekstremis), 21, 50

T

Tahqiq. Lihat Edisi

Takfir (Pengafiran)

- bahaya dan larangannya, x, 11, 41, 63-64, 70, 89
- oleh al-Ghazali terhadap para filosof, x, 11, 41, 63-64, 70, 88-89
- oleh *firqah-firqah* satu sama lain, 11, 73, 93
- pelanggaran ijmak bukan alasan yang sah untuk, 11, 63, 70, 87-88

Takwil (Interpretasi Alegoris)

- sebagai alat politik, ix, 73, 95
- definisi dan kaidah-kaidahnya, vi, 11, 63, 70, 86
- hukum-hukumnya, 11, 63-64, 70-72, 86-90
- kapan, bagaimana, dan untuk siapa, 98-102
- kewajiban bagi kaum demonstratif, vii, 48, 70, 87
- larangan menyingkapkannya kepada publik, vii, ix, 11, 48, 73, 91, 94
- sebagai sumber kemunculan *firqah-firqah*, vii, 11, 73, 94

Tanzih (Penyucian Sifat Tuhan)

- sebagai lawan dari antropomorfisme, 70, 99
- sebagai puncak dari pengetahuan tentang ilmu ilahi, 131

Tashdiq. Lihat Metode Pembenaran

Tashawwur. Lihat Konsep

Taufiq (Rekonsiliasi/Sinkretisme)

- absennya sebagai preokupasi di Andalusia, viii, 13, 31, 42, 69
- sebagai preokupasi utama filsafat di Masyriq, viii, ix, 13, 31, 34-35, 69-70
- Ibnu Rusyd bukan seorang *muwaffiq* (perekonsiliasi), ix, 36, 74

Teologi. Lihat Ilmu Kalam

Tuhan

- Ilmu-Nya tentang partikularia (*juz'iyat*), 33, 63, 88-89, 127-131
- Keberadaan-Nya sebagai prinsip dasar syariat, 70, 97
- Sifat-sifat-Nya, takwil tentang, 70, 86
- Lihat juga Antropomorfisme; Tanzih

U

Ulama ('Ulama')

- sebagai kaum demonstratif, vii, 36, 48, 72, 88
- kekeliruan mereka dimaafkan, 70, 89-90, 96
- perbedaan antara ulama dan publik (*jumhur*), vii, ix, 36, 48, 72, 88
- tanggung jawab intelektual mereka, x, 73, 91, 94

Umat (Ummah)

- persatuan umat dirusak oleh takwil serampangan, 11, 73, 94

Umayyah, Dinasti

- di Andalusia, sebagai konteks awal, 24, 28-29, 67
- gerakan penerjemahan di era Khalid bin Yazid, 21, 50

Universal (Kulliyat)

- dan partikular (*juz'iyat*), dalam ilmu Tuhan, 33, 63, 89, 127-131

Ushul Fikih (Ushul al-Fiqh)

- sebagai analogi untuk pentingnya logika, 44-45, 85
- perkembangannya yang akumulatif, 45, 85

V

Visi Dunia (Weltanschauung)

- proyek al-Farabi sebagai, 34, 69

W

Wajib (Wujub)

- berfilsafat sebagai, vi, ix, 11, 44-45, 61, 81-84, 85
- menelaah kitab kaum klasik sebagai, 45, 85
- takwil, terkadang wajib, vii, 70, 87

Wahyu (Syar'). Lihat Syariat

Wujud (Maujudat)

- kewajiban merenungkannya (*i'tibar*), vi, 44, 61, 81-82
- tiga jenis wujud (azali, baru, dan alam semesta), 90, 95
- lima tingkatan wujud menurut al-Ghazali, 87, 99

Y

Yaqin (Kepastian)

- sebagai hasil dari demonstrasi (*burhan*), vi, 42-43, 83
- berbeda dari dugaan (*zhann*) dalam *qiyas fiqhi*, 86

Z

Zhahir (Lahiriah/Literal)

- dan batin (*batin*), pembedaan, ix, 63, 70, 87

PENGADILAN AKAL:

Ibnu Rusyd dan Harmoni antara Filsafat dan Agama

- kewajiban kaum publik untuk berpegang padanya, vii, ix, 48, 70, 72, 87, 88
- kapan *zhahir* harus ditakwil, vi, 11, 48, 63, 70, 86

Zhahiriyah, Mazhab

- sebagai proyek rasionalisme-literalis Ibn Hazm, 28, 67

Zindik (Zindiq)

- perdebatan Mu'tazilah dengan, 22, 23